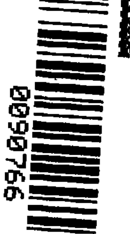
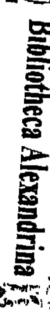
مسائل من الفقه الاستدلالي

الحلقة الأولى

الشيخ حسين المؤيد







مسائل من الفقه الاستدلالي

الحلقة الأولى

الشيخ حسين المؤيد

هوية الكتاب:

اسم الكتاب:. . . . . مسائل من الفقه الاستدلالي (الحلقة الاولىٰ)

اسم المؤلف: . . . . الشيخ حسين المؤيَّد

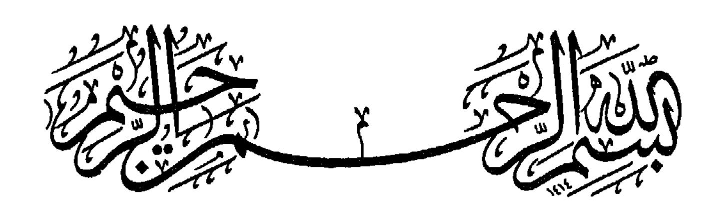
صف الحروف والاخراج: . . . . السيد علي الحيدر

المطبعة والفلم والالواح الحساسة:. . . . . مطبعة الشهيد

الطبعة:. . . . . الاولىٰ ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

الكمية:. . . . . ١٠٠٠ نسخة

الناشر:. . . .مكتب سماحة آية الله الشيخ حسين المؤيَّد(دام ظله)



وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم السلام علىٰ خير خلقه وأشرف بريته أبي القاسم المصطفىٰ الامين وعلىٰ الهداة المعصومين من آله الطاهرين واللعن الدائم علىٰ اعدائهم أجمعين.

وبعد فهذه مجموعة من المسائل الفقهية التي كثر الاهتمام بها في الاوساط العلمية وكثر السؤال عن احكام فروعها في اوساط الناس، وفقني الله عزوجل لبحثها بحثاً استدلالياً وتدريس اكثرها لجمهرة من فضلاء الحوزة العلمية، وقد آثرت نشرها استجابة لطلب الأفاضل والاعلام كي تعم الفائدة وتكون مثاراً للبحث والمناقشة، وهكذا كان فجاء هذا الكتاب حلقة تضم عدداً من هذه المسائل، واني اذ اتضرع الىٰ الله تعالىٰ راجياً منه المزيد من الموفقية في مجال خدمة الدين والعلم، أسأله جل وعلا ان يتقبل مني اليسير ويجعله خالصاً لوجهه الكريم وينفعني به بعد مماتي انه حسبي ونعم الوكيل. قم المقدسة ١٥ محرم الحرام ١٤١٥ هـ

حسين المؤيَّد



«التلقيح الصناعي»


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يعد التلقيح الصناعي من الأمور الرائجة في بلاد الكفر، وقد نقل وقوعه في بعض البلدان الاسلامية، ومنذ ان طرحت فكرة التلقيح الصناعي في هذا العصر اهتم رجال الشريعة والقانون بدراستها والبحث عن مشروعيتها، وقد بحث بعض فقهاء الامامية اعلىٰ الله كلمتهم هذه القضية في ضوء الموازين الشرعية للاسلام طبقاً لمدرسة اهل البيت عليهم السلام، والمعروف بين فقهائنا الاعلام القول بحرمة تلقيح المرأة بمني الرجل الاجنبي وجواز تلقيحها بمني زوجها.

ونريد في هذا البحث ان نتناول هذه المسألة ونعرضها علىٰ الأدلة لنرىٰ ماهو حكم الشارع الأقدس فيها.

ويقع الكلام حول هذه المسألة في جهات:

الجهة الاولىٰ: حكم تلقيح المرأة بمني الرجل الاجنبي.

قد يستدل علىٰ حرمة التلقيح في هذه الصورة بأمور:

الأمر الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن﴾[1]، بتقريب ان الآية الكريمة دلت علىٰ لزوم حفظ الفرج، وحيث لم يذكر المتعلق فيها، فبمقتضىٰ دلالة حذف المتعلق علىٰ العموم يستكشف وجوب حفظ الفرج

---

١ ـ النور، آية ٣١.

من كل مالم يقم دليل علىٰ عدم لزوم حفظه منه، وحيث لم يقم دليل علىٰ عدم لزوم حفظ الفرج من ادخال مني الاجنبي فيه، فيكون ادخاله مندرجاً تحت عموم مايجب حفظ الفرج منه، وبالتالي يكون التلقيح الصناعي معصية محرمة.

ونلاحظ علىٰ هذا التقريب ان ما تردد علىٰ الالسن من دلالة حذف المتعلق علىٰ العموم دعوىٰ بلا برهان، وانما الصحيح هو ان حذف المتعلق يرتكز علىٰ أساس ظهور الكلام في تعيين المتعلق المحذوف، الأمر الذي يغني المتكلم عن ذكره للمخاطب باعتبار قدرة المخاطب علىٰ تشخيصه في المحاورات العرفية، واما عموم المتعلق وخصوصه فهو أمر موكول الىٰ المناسبات العرفية والقرائن المحتفة بالكلام، ومع غمض النظر عن هذه المناسبات فان المحذوف تارة يكون معيناً ويشك في سعته وضيقه، واخرىٰ لايكون مشخصاً للمخاطب لاجماله وتردده بين مفهومين متباينين في عالم المفهومية، وفي الحالة الاولىٰ يمكن التمسك بالاطلاق، فان المحذوف المقدر كالظاهر من هذه الجهة، فكما ان المحذوف لو كان مصرحاً به في الكلام وشككنا في ارادة الطبيعي منه او حصة خاصة جرت مقدمات الحكمة لاثبات الطبيعي، فكذلك الحال في المحذوف المقدر حذو القذة

بالقذة.

واما في الحالة الثانية فلا مجال للتمسك بالاطلاق؛ لانه فرع تعين احد المفهومين؛ اذ الاطلاق لايعين نفس المفهوم، بل يعين سعته بعد تشخيصه، فيلزم حينئذ الاقتصار علىٰ المقدار المتيقن.

وهكذا يتضح ان التقريب المزبور غير صحيح في اثبات الحرمة، نعم لابد من ملاحظة اننا هل نتمكن من تشخيص المتعلق المحذوف ام لا، فاذا استطعنا تشخيص المتعلق وكان شاملا لصورة ادخال مني الاجنبي في فرج المرأة تم الاستدلال بالآية الكريمة علىٰ المدعىٰ.

والصحيح اننا نتمكن في المقام من تشخيص المتعلق المحذوف؛ لوجود مناسبة عرفية تسعفنا في هذا المجال، ذلك ان حفظ كل شيء يكون بحسبه طبقاً للمتفاهم العرفي في هذه الموارد، فحفظ المال مثلا يراد به صيانته من التلف او الضياع او النقصان او السرقة او العبث به، وحفظ السر يراد به حفظه من الافشاء فيكون مساوقاً لكتمانه، وحفظ الدين يفهم منه صيانته من ان يخدش بالذنب والمعصية.

وعلىٰ هذا النمط فان المتفاهم العرفي من حفظ الفرج صيانته مما يخدش به، ولاينبغي الريب في ان ادخال مني الرجل

الاجنبي مناف بنظر الذوق السليم لحفظ الفرج.

وقد أسف بعض من لاخبرة له، اذ ذكر ان دخول نطفة الاجنبي لاينافي حصانة الفرج، لانه نظير دخول خرقة الاجنبي في فرج الاجنبية، ومثل هذا الكلام لاينبغي ان يسمع في مقام تمحيص الحقائق العلمية.

وهكذا يتضح اننا لو خلينا والآية الكريمة لاستفدنا منها حرمة التلقيح في هذه الصورة؛ لأجل اننا شخصنا المتعلق المحذوف ووجدنا شموله لها[1].

ولكن الذي قد يقال في المقام هو ان بعض الروايات فسرت حفظ الفرج في هذه الآية الكريمة بنحو لاينطبق علىٰ مانحن فيه، منها رواية الصدوق في الفقيه قال: سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزوجل: ﴿قل للمؤمنين﴾ الىٰ آخر الآية فقال: كل ما كان في كتاب الله تعالىٰ من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا، الا في هذا الموضع فانه للحفظ من ان ينظر اليه. ومنها مانقله السيد المرتضىٰ قدس سره في رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني بسنده عن علي عليه السلام في قوله عزوجل: ﴿قل للمؤمنين

---

١ ـ اللهم الا ان يقال: ان المنساق من الآية هو حفظ الفرج من الحرام، فحينئذ لابد من اثبات حرمة التلقيح بدليل آخر، لكي تكون الآية الكريمة شاملة له.

يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكىٰ لهم﴾ معناه ان لاينظر احدكم الىٰ فرج اخيه المؤمن او يمكنه من النظر الىٰ فرجه، ثم قال: ﴿قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن﴾ اي ممن يلحقهن النظر كما جاء في حفظ الفروج، فالنظر سبب ايقاع الفعل من الزنا وغيره. ومنها مارواه الكليني في الكافي باسناده عن ابي عمرو الزبيري عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث يذكر فيه مافرض الله علىٰ الجوارح قال: وفرض علىٰ البصر ان لاينظر الىٰ ما حرم الله عليه، وان يعرض عما نهىٰ الله عنه مما لا يحل له، وهو عمله وهو من الايمان، فقال تبارك وتعالىٰ: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم﴾ فنهاهم ان ينظروا الىٰ عوراتهم، وان ينظر المرء الىٰ فرج اخيه، ويحفظ فرجه ان ينظر اليه، وقال: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن﴾ من ان تنظر احداهن الىٰ فرج اختها وتحفظ فرجها من ان ينظر اليه، وقال: «كل شيء في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزنا الا هذه الآية فهو من النظر».

ومنها: معتبرة ابي بصير المروية في تفسير علي بن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنا الا هذه الآية فانها من النظر، فلا يحل لرجل مؤمن ان

ينظر الىٰ فرج اخيه، ولايحل للمرأة ان تنظر الىٰ فرج اختها.

واذا كانت رواية الصدوق ساقطة سنداً بالارسال، وكذلك الروايتان التاليتان لها، لوجود بعض الضعاف في سنديهما، فان في معتبرة ابي بصير كفاية للفقيه في الاستناد اليها في مقام تحديد المتعلق المحذوف بعد وضوحها في تحديده، الأمر الذي لامجال معه لاعمال المناسبات العرفية في تحديد المتعلق، اذ ان هذه المناسبات انما يتم اعمالها في مورد لايصرح فيه بالمتعلق المراد، واما اذا صرح به ولو في دليل منفصل فلا محل لاعمال المناسبات العرفية، وهو واضح.

وعلىٰ هذا فان الآية الكريمة تدل بالمطابقة علىٰ لزوم حفظ الفرج من النظر، وبالالتزام علىٰ لزوم حفظه من الزنا واللمس مما يمكن التعدي اليه عرفاً بالغاء الخصوصية او بالاولوية العرفية. وحيث ان ادخال مني الاجنبي في فرج الاجنبية لايندرج في ذلك، لعدم امكان التعدي من مورد الآية اليه، لاحتمال الفرق عرفاً، فلهذا لاتكون للآية الكريمة دلالة علىٰ وجوب حفظ الفرج منه، وبهذا لايتم الاستدلال بها علىٰ المدعىٰ.

الأمر الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون الاّ علىٰ ازواجهم او ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين فمن

ابتغىٰ وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾[١].

بتقريب ان الآية الكريمة دلت علىٰ حرمة عدم حفظ الفرج عن غير الازواج وملك اليمين، وادخال نطفة الاجنبي من المصاديق الواضحة لعدم حفظ الفرج عن غير المذكورين، فتشمله الحرمة المستفادة من ذيل الآية الدال علىٰ تجاوز المكلف في هذا الفرض وخروجه عن الحد.

وقد يورد علىٰ الاستدلال بالآية الكريمة ايرادان:

الايراد الأول:

ان هذه الآية الكريمة مختصة بالرجال ولا نظر لها الىٰ النساء، لابلحاظ ان موردها الرجال، لوضوح ان قاعدة الاشتراك تقضي بالتعدي من موردها، اذ تقرر هذه القاعدة اشتراك الحكم بين الرجال والنساء، اذا لم يكن موضوع الحكم خاصاً، بل بلحاظ ان موضوع الحكم في هذه الآية المباركة هم الرجال، الأمر الذي لا تجري معه قاعدة الاشتراك ، والذي يشهد علىٰ ان الرجال في هذه الآية موضوع للحكم لامورد هو ان الآية دلت علىٰ جواز الاستمتاع بملك اليمين بينما المرأة لايجوز لها الاستمتاع بعبدها، بل لايجوز لها ابراز بدنها له، فيعلم من ذلك ان مصب الحكم في

---

١ ـ سورة المؤمنون ، آية ٥ .

الآية الكريمة هو الرجل لا المرأة.

ولكن هذا الايراد قابل للدفع؛ لان غاية ما تقتضيه حرمة العبد علىٰ مولاته تخصيص الحكم دون الخدشة بقاعدة الاشتراك في غير هذا الحكم. وبعبارة اوضح بقاعدة الاشتراك يتشكل ظهور للآية الكريمة في شمول الحكم المذكور فيها للرجال والنساء، ولما ثبت من الخارج عدم جواز استمتاع المرأة بعبدها، فاننا نرفع اليد عن الظهور المزبور بالآية بمقدار ما دل الدليل عليه، ويبقىٰ الباقي علىٰ حاله من حيث ظهور الآية في اشتراك الحكم فيه بين الرجل والمرأة، دونما داع لجعل موضوع الحكم في الآية هو الرجل.

الايراد الثاني:

ويمكن ان يصاغ بصياغتين:

الاولىٰ: ان متعلق حفظ الفرج ليس شاملا لمثل التلقيح الصناعي، لدلالة الروايات السابقة علىٰ تحديده بمثل الزنا، ولامجال للتعدي الىٰ ما نحن فيه، لاحتمال الفرق عرفاً بين الموردين.

الثانية: اننا حتىٰ مع غض النظر عن الروايات الواردة المفسرة للآية والتي تحدد المتعلق بأمر معين، لابد ان نأخذ بالقدر

المتيقن، لاجل ان المستثنىٰ منه في الآية غير مذكور، فلا بد ان يقدر بنحو يناسب المستثنىٰ، ولما كان المستثنىٰ عبارة عن الحفظ من الازواج وملك اليمين، فيعلم ان المستثنىٰ منه بعد الاستثناء هو الرجال الاجانب، فالآية تدل علىٰ لزوم حفظ الفرج من افعال الغير.

وبعبارة اخرىٰ ان هناك فرقاً بين الآية السابقة وهذه الآية، ففي الآية السابقة كانت المناسبات العرفية قاضية بتحديد متعلق يعم ادخال نطفة الاجنبي في الفرج، غاية الامر ان تفسير معتبرة ابي بصير للآية وبيانها للمتعلق المحذوف منع من اعمال تلك المناسبات، بينما في هذه الآية لامجال حتىٰ مع الغمض عن معتبرة ابي بصير من تحديد متعلق يعم ما نحن فيه، لان المناسبات هنا لا تؤدي الىٰ ذلك؛ لاجل ان الذى يفهم من ملاحظة جملة الاستثناء في قوله تعالىٰ: ﴿الا علىٰ ازواجهم او ما ملكت ايمانهم﴾ ان المستثنىٰ منه الذي لم يذكر في الآية الكريمة هو الغير، اي: من ليس بزوج ولا ملك يمين، وعليه سوف تدل الآية علىٰ لزوم حفظ الفرج من غير الزوج، وحفظه من الغير يعني حفظه من افعالهم نظير النظر واللمس والزنا مما هو فعل الغير، فلا دلالة للآية حينئذ علىٰ لزوم حفظ الفرج من

فعل نفس المرأة، وادخال المرأة نطفة الاجنبي في فرجـها ليس فعلا للغير، بل هو فعلها نفسها، فيكون خارجاً عن نطاق الآيـة الكريمة.

وعلىٰ كل تقدير فان معتبرة ابي بصير دلت بمقتضىٰ قولهعليه السلام: «كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنا الا هذه الآية فانها من النظر» علىٰ ان المتعلق المحذوف في مثل قوله تعالىٰ: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون﴾ لايعم مثل التلقيح الصـناعي، ووجه الدلالة اما بلحاظ الدلالة المقامية، فان الامامعليه السلام ذكر في مقام بيان المتعلق الزنا، فلو كان المتعلق وسيعاً يعم غير الزنا مما لايتعدىٰ اليه من الزنا لذكره الامامعليه السلام، او بلحاظ ان الامامعليه السلام كان بصدد بيان المتعلق في آية ﴿ويحفظن فروجهن﴾ فذكر ان المتعلق في هذه الآية هو النظر بخلاف غيرها من الآيات التـي ذكر فيها حفظ الفرج، فيعلم من هذه المقابلة ان غير تلك الآية ليس لها متعلق وسيع والا لشمل النظر.

لايقال: هناك رواية حددت متعلقاً وسيعاً لحفظ الفـرج فـي قوله تعالىٰ: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون﴾ وهي رواية احمد بن محمد بن عيسىٰ في نوادره عن ابيه قال: سئل الصـادقعليه السلام عن الخضخضة فقال: اثم عظيم قد نهىٰ الله عنه في كتابه وفاعله

كناكح نفسه، ولو علمت بما يفعله ما اكلت معه، فقال السائل: بين لي يابن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من كتاب الله فيه، فقال: قول الله: ﴿فمن ابتغىٰ وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾ وهو مما وراء ذلك. فمقتضىٰ استدلال الامام عليه السلام بالآية الكريمة علىٰ حرمة الاستمناء وهو ليس من افعال الغير وليس زنا هو ان المتعلق اعم من ذلك، فتكون هذه الرواية دالة علىٰ عمومية المتعلق، وبها نرفع اليد عن ظهور معتبرة ابي بصير في كون المتعلق خاصاً، ونرفع اليد عن ظاهر السياق في الآية الكريمة الذي يقتضي كون المتعلق عبارة عن حفظ الفرج من افعال الغير، ونحكم بان الاستثناء في الآية منقطع وليس استثناء متصلا؛ فان البناء علىٰ الاستثناء المنقطع وان كان خلاف الظاهر، الا انه لابأس به اذا قامت قرينة عليه.

فانه يقال: علىٰ فرض التسليم بما ذكر، الا ان هذه الرواية غير نقية السند؛ لان محمد بن عيسىٰ الاشعري ليس من اصحاب مولانا الصادق عليه السلام ولاممن سمع وروىٰ عنه، بل هو ممن روىٰ عن الامام الرضا والامام الجواد عليهما السلام، وعلىٰ هذا تكون الرواية مرفوعة، فلا صلاحية لها لتكون مستنداً للفقيه.

الأمر الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿فالصالحات قانتات حافظات

للغيب بما حفظ الله﴾[1].

بتقريب ان حفظ الفرج من كل مايخدش في حرمته داخل في الحفظ للغيب، وقد دل قوله تعالىٰ في ذيل هذه الآية المباركة: ﴿بما حفظ الله﴾ علىٰ وجود حد لايجوز التعدي عنه، ولما كان ادخال نطفة الاجنبي في الفرج منافياً لحفظه وضاراً بحصانته كان حراماً؛ لمنافاته الحفظ للغيب المنهي عن تجاوزه.

ويرد علىٰ هذا الاستدلال: ان الآية الكريمة ناظرة الىٰ حفظ الزوج في غيبته وحرمة خيانة المرأة له في ماله وفرجها، ولادلالة لها علىٰ حرمة ادخال نطفة الاجنبي لمن ليس لها زوج، او لها زوج مع علمه بالتلقيح ورضاه به. وخلاصة القول: ان هذه الآية الكريمة لاتدل علىٰ حرمة التلقيح الصناعي في حد نفسه.

الأمر الرابع: التمسك ببعض الروايات الدالة علىٰ حرمة ادخال نطفة الاجنبي في فرج الاجنبية. وهذه الروايات هي:

١ ـ رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقر نطفته في رحم يحرم عليه[2].

٢ ـ رواية الصدوق قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: لن يعمل ابن آدم

---

١ ـ سورة النساء، آية ٣٤.

٢ ـ الوسائل، باب ٤ من ابواب النكاح المحرم.

عملا اعظم عند الله عزوجل من رجل قتل نبياً او اماماً او هدم الكعبة التي جعلها الله قبلة لعباده او افرغ ماءه في امرأة حراماً[١].

٣ ـ رواية حمزة بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اتىٰ النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعرابي فقال: يارسول الله اوصني، فقال: احفظ مابين رجليك[٢].

وتقريب الاستدلال بالرواية الاولىٰ والثانية هو ان الظاهر منهما حرمة انزال المني في فرج المرأة الاجنبية، فالروايتان ناظرتان الىٰ حرمة اخرىٰ مضافة الىٰ حرمة الزنا الذي يتحقق بالجماع ولو من غير انزال، وهي حرمة افراغ المني في فرج الاجنبية. وقد عقد صاحب الوسائل قدس سره باباً بعنوان تحريم الانزال في فرج المرأة المحرمة ووجوب العزل في الزنا. والمستفاد من الروايتين حرمة جعل نطفة الاجنبي في فرج الاجنبية ومبغوضيته الشديدة شرعاً، وهو ينتج حرمة التلقيح الصناعي. والرواية الثانية وان كانت ساقطة سنداً، الا ان الرواية الاولىٰ معتبرة؛ لان الظاهر ان علي بن سالم هو علي بن سالم الكوفي

---

١ ـ نفس المصدر السابق.

٢ ـ الوسائل، باب ٣١ من ابواب النكاح المحرم، ح ٣.

الذي روىٰ عنه ابن ابي عمير.

وتقريب الاستدلال بالرواية الثالثة هو ان الأمر بحفظ الفرج المستفاد من قوله ﷺ: «احفظ مابين رجليك» دال علىٰ وجوب حفظ الفرج من كل مايخدش فيه كما تقدم قضاء المناسبات العرفية بذلك، وهذا الأمر وان كان المخاطب به رجلا، الا ان قاعدة الاشتراك قاضية بشموله للمرأة ايضاً، ولما كان ادخال نطفة الاجنبي منافياً لحفظ الفرج المأمور به في الرواية، كان معصية محرمة.

ويمكن ان يناقش في الاستدلال بالروايتين الاوليين بان تمامية الاستدلال بهما على حرمة التلقيح الصناعي منوطة ـ بعد الالتفات الىٰ ان موردهما حرمة انزال المني فى رحم الاجنبية، الظاهر في كونه بنحو المقاربة والمباشرة ـ بالغاء خصوصية المقاربة واستظهار عدم موضوعيتها وانها ملحوظة باعتبار ماهو المتعارف في القاء النطفة، ومن ثم ظهور الروايتين في ان الحرام هو وجود نطفة الاجنبي في رحم الاجنبية، مع ان لمنع ذلك مجالا، لعدم القطع بعدم الخصوصية، ولعدم وجود مناسبات توجب ظهور الخطاب في ذلك؛ اذ يمكن ان يكون الحكم في الروايتين مخصوصاً بحالات الانزال في المقاربة؛ لان الولد

المتكون في تلك الحالات ولد الزنا، بينما لو القيت النطفة فـي الرحم من دون مقاربة لم يتحقق زناً في البـين ولم يكـن الولد المتكون حينئذ ولد زنا.

وربما يجاب عن هذه المناقشة بانها وان صحت في الروايـة الثانية؛ لان العنوان المأخوذ فيها هو افراغ الماء في المراة الظاهر في كونه بنحو المـقاربة، الا انـها ليست صـحيحة فـي الروايـة الاولىٰ؛ لان العنوان المأخوذ فيها هو اقرار النطفة، والاقرار معناه تثبيت الشيء وجعله في مكان ما، فـاقرار النـطفة فـي الرحـم وضعها فيه، وهو قد يكون بواسطة المقاربة وقد لايكون كذلك، فيمكن ان نتمسك باطلاق الرواية وينتج المطلوب. اللهم الا ان يدعىٰ انصراف الرواية الىٰ صورة اقرار النطفة عن طريق المقاربة والجماع[1].

واما الرواية الثالثة، فان دلالتها تتم علىٰ المدعىٰ اذا لم نـقل بانصرافها الىٰ مثل الزنا واللواط وما شاكل من المحرمات.

الأمر الخامس: انـنا قـد عـلمنا مـن طـريقة الشـارع ومـن تحذيراته وتشدده في أمر الفروج ومبدأ تكون الولد، ان الفروج

---

١ ـ وقد يناقش في الاستدلال بالرواية بان المتفاهم منها كون الحرمة بـملاك الحـفظ علىٰ الانساب من الاختلاط فلا تشمل صورة عدم وقوع الاختلاط في المياه، ولكن الصحيح ان استفادة ذلك من الرواية محل اشكال بل منع.

لاتستباح الا باذن شرعي، فمجرد احتمال الحرمة كاف في وجوب الكف ولزوم الاحتياط، وتدل علىٰ ذلك عدة نصوص[١]، منها رواية شعيب الحداد قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: رجل من مواليك يقرؤك السلام، وقد اراد ان يتزوج امراة وقد وافقته واعجبه بعض شأنها، وقد كان لها زوج فطلقها علىٰ غير السنة، وقد كره ان يقدم علىٰ تزويجها حتىٰ يستأمرك فتكون انت تأمره، فقال ابو عبد الله عليه السلام: هو الفرج وأمر الفرج شديد، ومنه يكون الولد ونحن نحتاط فلا يتزوجها.

ومنها رواية مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهم السلام ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: لاتجامعوا في النكاح علىٰ الشبهة، وقفوا عند الشبهة، اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها وانها لك محرم وما اشبه ذلك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.

ومنها رواية العلاء بن سيابة قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة وكلت رجلا بان يزوجها من رجل (الىٰ ان قال) فقال عليه السلام: ان النكاح احرىٰ واحرىٰ ان يحتاط فيه وهو فرج ومنه يكون الولد.

وهكذا يتضح اننا اذا شككنا في جواز التلقيح الصناعي ولم

---

١ ـ الوسائل، باب ١٥٧ من ابواب مقدمات النكاح وآدابه.

نجد دليلا يدل علىٰ الحرمة من الكتاب والسنة، فلا نرجع الىٰ البراءة، وانما اللازم العمل بالاحتياط؛ لاصالة الاحتياط المتفق عليها في باب الفروج والاعراض.

ولكن هذا الاستدلال غير تام، اذ يرد عليه أمران:

الأول: ان التعليل في بعض ما استدل به من هذه الروايات بحيثية تكون الولد انما هو من جهة محذور الوقوع في الزنا وكون الولد ولد زنا، وكما ان العلة تعمم فهي تضيق، والتلقيح الصناعي ليس فيه محذور عدم طهارة المولد، للحوق الولد بصاحب النطفة.

الثاني: ان ملاحظة الروايات المستدل بها علىٰ المدعىٰ تقضي بعدم دلالتها علىٰ ذلك، اما الرواية الاولىٰ فانها لاتدل علىٰ لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية مطلقاً، فان المورد فيها من موارد استصحاب الزوجية، فيمكن ان يكون للحالة السابقة دخل في الاحتياط لوكان الاحتياط لازماً، علىٰ انه غير لازم في مورد الرواية؛ لما دل علىٰ قاعدة الالزام وان الطلاق الواقع علىٰ مذهب العامة يترتب عليه الأثر شرعاً للشيعي، علىٰ ان سؤال السائل في الرواية ان كان بلحاظ جهله بالحكم؛ فان مقتضىٰ الجمع بين هذه الرواية ومادل علىٰ قاعدة الالزام هو حمل النهي عن التزويج

علىٰ الكراهة، ويكون الامام عليه السلام في مقام بيان الحكم الواقـعي، ولا دلالة لها علىٰ تعيين الوظيفة الظاهرية فهي اجنبية عن اصالة الاحتياط.

واما الرواية الثانية فانها وان دلت علىٰ لزوم الاحتياط الا ان موردها هو الشبهة الموضوعية، فاذا فرض تخصيص ادلة البراءة بهذه الرواية فانها تخصص في موارد الشبهة الموضوعية فـقط، وتجري البراءة في الشبهة الحكمية بلا موجب لتخصيصها بـغير موارد الفرج. ومما تقدم يظهر وجـه المـناقشة فـي الاسـتدلال بالرواية الثالثة.

الأمر السادس: ان ملاحظة مذاق الشارع توجب الاطمينان او القطع بعدم موافقة الشارع علىٰ التلقيح الصناعي، اذ الشارع حرم المرأة علىٰ الرجل من غير عـقد، وأمـر الرجـال بـالغيرة عـلىٰ نسائهم، وانه سلك طريق النكاح لتكاثر الاولاد ولم يسلك طريقاً آخر، وانه لم يرض للاجنبية ان ترتبط برباط ما بالاجنبي، فمن ذلك يمكن استكشاف مذاق الشارع ويحصل لنا اطمينان بحرمة هذا العمل في الشريعة.

وهذا الاستدلال غير ظاهر، فان الاطمينان بالحرمة او الجزم بها من ملاحظة ماذكر عهدته علىٰ مدعيه، خاصة اذا التفتنا الىٰ

عدم وقوع الزنا في التلقيح، والمحافظة على عدم اختلاط الانساب، وان الشارع أمر الرجال بالغيرة علىٰ نسائهم مماهو محرم، وان التلقيح لايستدعي ربط المرأة بالاجنبي بأي رباط محرم.

ومما ذكرنا يظهر وجه النظر في فتوىٰ العامة المستندة الىٰ الاستحسان المحض، وقضية سد الذرائع لاتوجب التحريم الا في مالو حصل أمر يخالف مسلك الشارع كاختلاط الانساب، وكذلك الحال بالنسبة الىٰ المصالح المرسلة، فانها ليست سوىٰ احكام تصدر في مقام التحفظ علىٰ مقاصد الشرع الاقدس، ودعوىٰ ان التلقيح الصناعي افضع جرماً من التبني قياس بلا وجه، ففي التبني ينسب الولد الذي هو من غير نطفة الشخص اليه، بينما في التلقيح الصناعي يلحق الولد بصاحب النطفة.

ثم انه قد يستدل علىٰ جواز التلقيح الصناعي برواية المعلىٰ بن خنيس قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وطأ امرأته فنقلت ماءه الىٰ جارية بكر فحبلت فقال: الولد للرجل وعلىٰ المرأة الرجم، وعلىٰ الجارية الحد[1].

ورواية محمد بن مسلم قال: سمعت ابا جعفر وابا عبد

---

١ ـ الوسائل، الباب ٣ من ابواب حد السحق والقيادة.

الله عليهما السلام يقولان: بينا الحسن بن علي عليه السلام في مجلس أمير المؤمنين عليه السلام اذ اقبل قوم فقالوا: يا ابا محمد اردنا أمير المؤمنين عليه السلام قال: وما حاجتكم؟ قالوا: اردنا ان نسأله عن مسألة، قال: وماهي؟ قالوا: امرأة جامعها زوجها فلما قام عنها قامت بحموتها فوقعت علىٰ جارية بكر فساحقتها، فوقعت النطفة فيها فحملت، فما تقول في هذا؟ فقال الحسن عليه السلام عليهما السلام معضلة وابو الحسن لها، وأقول: فان أصبت فمن الله ومن أمير المؤمنين وان اخطأت فمن نفسي فارجوا ان لا اخطىء ان شاء الله: يعمد الىٰ المرأة فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في أول وهلة؛ لان الولد لايخرج منها حتىٰ تشق فتذهب عذرتها، ثم ترجم المرأة لانها محصنة، وينتظر بالجارية حتىٰ تضع ما في بطنها، ويرد الولد الىٰ ابيه صاحب النطفة، ثم تجلد الجارية الحد، قال: فانصرف القوم من عند الحسن عليه السلام فلقوا أمير المؤمنين عليه السلام فقال: ما قلتم لابي محمد وما قال لكم؟ فاخبروه، فقال: لو انني المسؤول لما كان عندي فيها اكثر مما قال ابني [1].

وتقريب الاستدلال هو ان ادخال نطفة الاجنبي في فرج الاجنبية لو كان حراماً لكان فيه التعزير والامام عليه السلام لم يبين

---

١ ـ الوسائل، الباب ٣ من ابواب حد السحق والقيادة.

ذلك، فتدل الروايتان بالاطلاق المقامي علىٰ عدم التعزير الكاشف عن عدم ارتكاب المحرم.

ويمكن الجواب عن ذلك بان التعزير يثبت لمن ارتكب الحرام عالماً عامداً، ويظهر من الروايتين ان القاء النطفة لم يكن عمدياً، وانما المساحقة كانت عمدية، فعدم التعزير لاجل ذلك. علىٰ انه بناء علىٰ اختصاص التعزير بالكبائر يمكن ان يكون عدم ذكره لعدم كون الالقاء كبيرة وان كان حراماً، فالصحيح انه لادلالة لهاتين الروايتين علىٰ الجواز.

الجهة الثانية: حكم تلقيح المرأة بنطفة زوجها:

لوتم الذهاب الىٰ جواز تلقيح المرأة بنطفة الاجنبي فحكم هذه الجهة واضح، واما اذا بني علىٰ الحرمة في الجهة الاولىٰ، فلا وجه للذهاب الىٰ الحرمة في هذه الجهة؛ لقصور ما دل علىٰ التحريم عن تناولها، والاصل يقتضي الجواز. نعم انما يجوز التلقيح الصناعي في هذه الصورة اذا لم يساوقه محرم نظير مس الاجنبي للعورة او النظر اليها، اذا لم يكن هناك مايرفع الحرمة.

الجهة الثالثة: حكم تلقيح نطفة الاجنبي وبويضة الاجنبية.

ويصطلح علىٰ هذه العملية بأطفال الانابيب ولها عدة صور:

الاولىٰ: ان يجري التلقيح ويربي الطفل في رحم صناعية.

الثانية: ان يجري التلقيح وتزرع اللقيحة في رحم امرأة ثالثة.

الثالثة: ان يجري التلقيح وتزرع اللقيحة في رحم زوجة صاحب النطفة.

الرابعة: ان يجري التلقيح وتزرع اللقيحة في رحم صاحبة البويضة.

ومن ثم يقع الكلام في حكم هذه الصور.

اما الصورة الاولىٰ فانه قد يتمسك لاثبات الحرمة في موردها بالأمر الرابع والسادس من الأمور التي تقدمت، اما السادس فقد مضىٰ عدم نهوضه في نفسه وعدم صلاحيته للتمسك به في اثبات الحرمة، واما الأمر الرابع فوجه دلالته علىٰ ما نحن فيه هو اننا اذا سلمنا اطلاق معتبرة علي بن سالم امكننا الاستدلال بها علىٰ حرمة تلقيح نطفة الرجل ببويضة المرأة الاجنبية مطلقاً، لك لان المستفاد منها بمناسبات الحكم والموضوع مبغوضية تكون الولد من غير عقد، اذ من الواضح ان مجرد وضع النطفة في رحم الاجنبية لايدعو بحسب المتفاهم العرفي الىٰ صيرورة الواضع اشد الناس عذاباً يوم القيامة، بل المتفاهم العرفي من الرواية ان وضع النطفة مبغوض بما يترتب عليه من تكون الولد، ولو لم تكن الرواية مطلقة وكانت مخصوصة بصورة المقاربة لما

دلت علىٰ مبغوضية ذلك في غير حالات الزنا؛ لاحتمال خصوصية المورد، ولكن بعد الاعتراف باطلاقها لصورة اقرار النطفة دون مقاربة تحصل لها دلالة علىٰ مبغوضية نشوء الولد من شخصين لايرتبطان بعقد شرعي، فتكشف لنا مذاق الشارع الاقدس. وبناء علىٰ ذلك سوف يظهر حكم التلقيح في باقي الصور، فما دام ان التلقيح يتم بين نطفة رجل وبويضة امرأة اجنبية ـ اي ليست بزوجة شرعية ـ فهو حرام. واما من غير هذه الناحية وبالنظر الىٰ ما دل علىٰ لزوم حفظ الفرج ـ لو سلمت دلالته ـ فاذا قلنا بان الولد ينسب من حيث الام الىٰ صاحبة البويضة، لزم القول بالحرمة في كل الصور؛ للزوم حفظ الفرج من ما ينافي حصانة الفرج وزرع اللقيحة المتكونة من نطفة الاجنبي او بويضة الاجنبية ينافي حصانة الفرج، فيكون حفظ الفرج منه لازماً[1]، واما اذا قلنا: ان الولد ينسب من حيث الام الىٰ التي تلده، لزم القول بالحرمة في الصورة الثانية والرابعة؛ لعين التقريب المزبور، واما في الصورة الثالثة، فلا موجب للحرمة؛ لان المزروع نطفة الزوج، وكأن الزوج قد وضع ولده في رحم

---

١ ـ وقد يقال: انه لايوجد ما ينافي حصانة الفرج في الصورة الثالثة وان لم تكن الزوجة اماً للمولود مادام ان الموضوع في الفرج هو لقيحة الزوج.

زوجته ولاينافي ذلك حصانة فرج الزوجة التي تعد اماً للمولود بعد ولادته.

«عمل الصور»



يقع الكلام علىٰ عمل الصور في ثلاث جهات:

الجهة الاولىٰ: في عمل الصور المجسمة لذوات الارواح.

قال في الجواهر: «فلا خلاف في حرمة عملها، بل الاجماع بقسميه عليه بل المنقول منه مستفيض»، وتدل علىٰ الحكم جملة وافرة من الروايات نظير رواية الحسين بن المنذر قال قال: ابو عبد الله عليه السلام ثلاثة معذبون يوم القيامة رجل كذب في رؤياه يكلف ان يعقد بين شعيرتين وليس بعاقد بينهما، ورجل صور تماثيل يكلف ان ينفخ فيها وليس بنافخ، ومرسلة الشهيد الثاني عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: ان أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبياً اوقتله نبي او رجل يضل الناس بغير علم او مصور يصور التماثيل، والنبوي قال صلى الله عليه وآله وسلم :المصورون يعذبون يوم القيامة ويقال: أحيوا ماخلقتم، ورواية محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ثلاثة يعذبون يوم القيامة، من صور صورة من الحيوان يعذب حتىٰ ينفخ فيها، ورواية الاصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: من جدد قبراً او مثل مثالا فقد خرج من الاسلام، ورواية تحف العقول «واما وجوه الحرام من وجوه الاجارة نظير ان يؤاجر نفسه علىٰ عمل مايحرم عليه أكله او شربه ـ الىٰ ان قال ـ او عمل التصاوير

والاصنام»، ورواية ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله‌عليه‌السلام عن ابيه عن آبائه‌عليهم‌السلام قال قال: أمير المؤمنين‌عليه‌السلام: اياكم وعمل الصور، فانكم تسألون عنها يوم القيامة، ورواية عبد الله بن طلحة عن ابي عبد الله‌عليه‌السلام قال: من أكل السحت سبعة ـ الىٰ ان قال ـ والذين يصورون التماثيل، ومرسلة القطب الراوندي في لبّ اللباب: «ومن صور التماثيل فقد ضاد الله». الىٰ غير ذلك من الروايات، ولكن هذه الروايات بأجمعها مبتلاة بضعف السند، والاجماع ان تم فهو محتمل المدركية قوياً، وعمل المشهور غير جابر لضعف هذه الروايات، ومن ثم قد يقال: ان الحكم بالجواز متجه، وعلىٰ فرض الاباء عن الفتوىٰ بالجواز فلا مجال للفتوىٰ بالحرمة، بل يلزم الاحتياط، الا ان يقال: ان الروايات الدالة علىٰ حرمة عمل الصور متواترة اجمالاً، وأخصها مضموناً هو عمل الصور المجسمة لذوات الارواح، فيلزم الفتوىٰ بالحرمة، بل مرسلة ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله‌عليه‌السلام قال: من مثل تمثالا كلف يوم القيامة ان ينفخ فيه الروح، دلت علىٰ حرمة صنع المجسمة لذوات الارواح، وهي وان كانت مرسلة الا انها معتبرة كما هو الشأن في مرسلات ابن ابي عمير.

ثم انه قد يقال: ان بعض الروايات تامة السند والدلالة علىٰ

الحرمة، وهي باطلاقها شاملة للمجسمات، وان لم تكن شاملة فيتعدىٰ الىٰ المجسمات بالاولوية القطعية. ولكن سيأتي في الجهة الثانية ان شاء الله تعالىٰ المناقشة في ذلك.

وقد يستقرب الجواز بدعوىٰ ان الترخيص في الاقتناء يبعد حرمة العمل، وقد يتمسك لذلك برواية تحف العقول «انما حرم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً».

والجواب عن ذلك انه لا ملازمة بين جواز الاقتناء وحرمة العمل، فمن الممكن ان يكون الايجاد حراماً وان كان الانتفاع بالموجود للاغراض غير المحرمة جائزاً، فالشارع لايريد ايجاد المجسمات، ولكن لو فرض وجودها فانه لاينهىٰ عن اقتنائها. واما رواية تحف العقول فانها ضعيفة السند ومتهافتة المتن بلحاظ تصريحها بحرمة عمل التصاوير والاجارة علىٰ عملها.

الجهة الثانية: عمل الصور غير المجسمة لذوات الارواح.

ذهب جملة من الاساطين الىٰ الحرمة، ولكن الادلة قاصرة عن اثباتها؛ اذ ان مايمكن ان يستدل به علىٰ الحرمة ضعيف سنداً، ولايجبره عمل المشهور لوتم، وليس هو في ضمن القدر المتيقن بناءاً علىٰ التواتر الاجمالي، كما ان الدال علىٰ الحرمة بشأنه ليس متواتراً تواتراً اجمالياً.

وقد يستدل علىٰ الحرمة بروايات تامة الاسانيد هي:

١ ـ معتبرة ابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عزوجل: ﴿يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل﴾ فقال: والله ماهي تماثيل الرجال والنساء، ولكنها تماثيل الشجر وشبهه.

ولكن لادلالة لها علىٰ حرمة العمل اولا؛ اذ الامام عليه السلام في مقام نفي ان يكون المعمول لسليمان تماثيل الرجال والنساء، وحتىٰ لو كان بصدد الخدشة في الاستدلال بالآية الكريمة علىٰ الحلية لم يدل كلامه علىٰ الحرمة؛ اذ هو حينئذ في مقام بيان عدم دلالة الآية علىٰ الحلية، لافي مقام بيان حرمة العمل، كما ان الرواية لادلالة لها علىٰ نوع المعمول وهل هو من المجسم ام من غيره ولا دلالة للآية الكريمة ايضاً علىٰ ذلك.

٢ ـ معتبرة محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر قال: لابأس مالم يكن شيئاً من الحيوان.

ويرد علىٰ الاستدلال بالرواية:

اولاً: لم يظهر ان الراوي بصدد الاستعلام عن حكم عمل التماثيل، فلعله بصدد الاستعلام عن اقتناء التماثيل او الصلاة في مكان هي فيه، واجمال السؤال يسري الىٰ الجواب؛ اذ نحتمل ان

يكون المجيب قد شخص بالظهور العرفي المعنىٰ المقصود للسائل وأجاب عنه، وحيث ان محط نظر السائل مجهول لنا، فلا محالة يكون الجواب مجملا.

ثانياً: ان الاستدلال علىٰ الحرمة انما يتم لو كانت «ما» شرطية، فتدل الجملة بمقتضىٰ المفهوم علىٰ ثبوت البأس لوكانت التماثيل للحيوانات، ولكن من المحتمل ان لم يكن الظاهر ان «ما» في جواب الامام عليه السلام مصدرية، ومعه لامفهوم للجملة كي يستدل به علىٰ الحرمة، فتدبر جيداً.

٣ ـ معتبرة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أتاني جبرئيل وقال: يامحمد ان ربك يقرؤك السلام وينهىٰ عن تزويق البيوت، قال ابو بصير: فقلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل.

ولكنها لاتدل علىٰ المدعي اصلا؛ فان الوارد فيها لفظ «تصاوير» وهو ليس مصدراً حتىٰ يكون منهياً عن تصوير التماثيل، وعليه يكون المراد النهي عن تزويق البيوت بتصاوير التماثيل، علىٰ ان النهي ليس هو عن عمل التصاوير بعنوانه، بل عنه بعنوان تزويق البيوت.

٤ ـ مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة، ولكن يلاحظ علىٰ

الاستدلال بها أن التعبير بالأمر بالنفخ الوارد فيها يوجب ظهورها في خصوص المجسمات لذوات الارواح، اما لان المتفاهم العرفي منها ان الصورة مكتملة جسماً فاقدة الروح فقط، او لان النفخ لابد وان يكون في مورد قابل له، وهو لايتم الا في المجسمة، بحيث يكون الاعتذار لأجل عدم القدرة علىٰ نفخ الروح، لا لأجل عدم القابلية في المحل للنفخ.

ثم ان النهي عن الانتفاع بالصور في البيوت والمساجد لايدل علىٰ حرمة عملها اصلا، كما لا يكاد يخفىٰ. وعليه فالصحيح الحكم بالجواز بلا فرق بين ان تكون محض نقوش او تكون مصبوغة بالالوان وبين ان تكون عادية لايتراءىٰ للعين تجسمها، او تكون بنحو يتراءىٰ للعين تجسمها؛ لعدم الدليل علىٰ الحرمة في كل هذه الموارد، ومادل علىٰ حرمة عمل الصور المجسمة موضوعه ماتكون مجسمة حقيقة لا بالتخطيط والظلال، ولامجال للتعدي منه الىٰ المقام كما هو واضح.

الجهة الثالثة: عمل الصور لغير ذوات الارواح.

لاينبغي الريب في جواز عمل الصور لغير ذوات الارواح مجسمة اوغير مجسمة؛ للاصل وعدم صلاحية الاخبار المانعة عن التصوير لاثبات الحرمة؛ فان المطلقات ضعيفة السند، ولم

تصل لحد التواتر الاجمالي في ما ينضوي تحته المقام.

ويمكن ان يستدل له برواية ابي العباس المتقدمة اذ ان الامام عليه السلام صرح: بان الجن كانوا يعملون لسليمان تماثيل الشجر، اذا ضممنا الىٰ ذلك ان الاحكام مشتركة بين الجن والانس الا ما استثنىٰ، وعمل الجن يدل علىٰ الجواز، لكون من يعمل لسليمان من متديني الجن لامن فساقهم، او ان سليمان انما لايرضىٰ بان يعمل له الحرام. وكيفما كان، فانه لو خدش في الاستدلال بالرواية علىٰ الجواز بلحاظ احتمال ان لايكون عمل التماثيل حراماً علىٰ الجن، وان سليمان لايرضىٰ بعمل الحرام علىٰ من ثبت في حقه الحرام، كفانا قصور الدليل عن اثبات الحرمة والرجوع الىٰ الاصل المؤمن.

وقد يستدل علىٰ الجواز بالسيرة القطعية المستمرة الىٰ زمان المعصوم عليه السلام. ونلاحظ عليه انه ان اريد الاستدلال بالسيرة العملية لدىٰ المتشرعة بما هم متشرعة، ويستند في ثبوت هذه السيرة في عصر الائمة عليهم السلام الىٰ قيامها في العصور المتأخرة فيعلم انها كانت قائمة منذ عصر الائمة عليهم السلام يرد عليه ان تكون السيرة في زمان متأخر بمجرده وبدون ضم نكتة خاصة لايكشف عن ذلك؛ لاحتمال تأثره بعوامل طارئة كانتشار

الفتوىٰ بالجواز تدريجاً، ويؤيد ذلك ذهاب بعض فقهائنا المتقدمين الىٰ الحرمة علىٰ ما حكي، اذ انه لايلتئم مع دعوىٰ استقرار السيرة علىٰ الجواز. علىٰ ان الملاحظ في الاخبار عدم وضوح حكم تماثيل غير ذوات الارواح في اذهان بعض المتشرعة، الأمر الموجب للتوقف في حصول السيرة المتشرعية القاطعة المستقرة علىٰ الجواز، وان اريد التمسك بالسيرة العقلائية فيتوقف ذلك علىٰ عدم صدور الردع، والمطلقات وان كانت ضعيفة سنداً، الا ان احتمال صدورها يستلزم احتمال الردع عن السيرة؛ لتوقف حجية السيرة علىٰ الجزم بالامضاء الموقوف علىٰ الجزم بعدم الردع، اللهم الا ان يقال: ان عدم الردع قبل الاسلام محرز او في اول البعثة، فيجري استصحاب الامضاء الثابت في أول الشريعة.

وقد يقال: ان حرمة عمل التماثيل لغير ذوات الارواح لو كانت ثابتة لعرف هذا الحكم واشتهر، ولما ذهب مشهور فقهاء الامامية الىٰ الجواز، خاصة وان هذه القضية محل ابتلاء المتشرعة كثيراً؛ لانتشار عادة تزويق البيوت والمساكن وتزيين المساجد وزخرفة الاماكن. وعلىٰ اقل تقدير يكون احتمال نعقاد الارتكاز المتشرعي علىٰ الحلية موجباً لاجمال الاخبار

المطلقة في هذا المورد، بناء علىٰ ان احتمال القرينة المتصلة كاحتمال قرينية المتصل يوجب الاجمال حيث لايكون المحتمل من سنخ القرائن اللفظية ونحوها، مما يدخل في نطاق تعهد الراوي بنقلها، ويكون عدم نقله لها شهادة منه بعدم ثبوتها.

ثم انه قد يستدل علىٰ الجواز بمعتبرة زرارة عن ابي جعفرعليه‌السلام قال: لابأس بتماثيل الشجر، وبمعتبرة محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد اللهعليه‌السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال: لابأس مالم يكن شيئاً من الحيوان.

ولكن يلاحظ علىٰ الاستدلال بها اجمالها كما تقدم؛ اذ لم يعلم محط النظر فيهما. واما رواية تحف العقول (وصنعة صنوف التصاوير مالم يكن مثال الروحاني) فلو تمت دلالتها لم يمكن الاستدلال بها؛ لسقوطها عن الحجية سنداً.

ثم ان هناك جملة من التنبيهات:

الأول: لاينبغي الريب في اعتبار قصد الحكاية والتمثيل في حرمة التصوير؛ اذ المنصرف من ادلة التحريم هو ذلك لاغير، وتمثيل الشيء تصويره حتىٰ كأنه ينظر اليه، فظاهر الادلة اعتبار الحكاية والتمثيل في الحكم بالحرمة. وعليه لايحرم عمل شيء يكون بالاتفاق علىٰ هيئة ذي روح او عمل مايكون علىٰ هيئة

ذي روح، دون قصد التصوير والتمثيل والحكاية.

الثاني: لافرق في الصور المحرمة بين ان تكون معجبة او غير معجبة؛ اذ لادليل علىٰ الاختصاص بالصور المعجبة[1] اذ لو فرض عدم شمول القدر المتيقن من المتواتر اجمالا للصور المجسمة غير المعجبة امكن التعدي؛ لعدم احتمال الفرق عرفاً، وقد كانت تعمل التماثيل باشكال مختلفة معجبة وغير معجبة.

الثالث: افاد شيخنا الاعظمﷺ في مكاسبه ان المرجع في الصورة هو العرف، فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الاعضاء، وليس في ما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها او كسر رأسها دلالة علىٰ جواز التصوير الناقص. وأفاد صاحب الجواهرﷺ ان المدار في صورة الحيوان علىٰ صدق الاسم، وتصوير البعض مع عدم صدقه عليه وكون المقصود من أول الأمر البعض خاصة لامانع منه.

والتحقيق: ان التصوير والتمثيل بلحاظ انه عمل شكل علىٰ هيئة شيء من الاشياء يكون لكل شيء بحسبه، فتصوير اليد

---

[1] ـ وقد يستدل بمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد اللهعليه السلام قال: سألته عن التماثيل تكون فى البساط تقع عينك عليه وانت تصلي فقال: ان كان لها عين واحدة فلا بأس وان كان لها عينان فلا، ولكنها قابلة للخدشة دلالة اذ عدم الاعجاب لازم أعم.

عمل شكل علىٰ هيئة اليد. ولكن المتفاهم العرفي من الاخبار والمنساق منها هو تصوير الهيكل لذي روح، فلاحظ النبوي قال ﷺ : المصورون يعذبون يوم القيامة ويقال: أحيوا ما خلقتم، وماورد من ان من صوَّر صورة عذِّب وكلف ان ينفخ فيها الروح، وبناء علىٰ ان التمثال عبارة عن الشيء المصنوع مشبهاً بخلق من خلق الله تعالىٰ، كانت مجموعة من روايات الحرمة دالة علىٰ حرمة عمل هذا الشيء، نعم لايضر نقص الاعضاء التي لاينافي نقصها ماهو المنساق من الروايات، كما لو كان التمثال فاقداً لليد او الرجل او العين او الاذن او الانف، نعم لو كان فاقداً للرأس او فاقداً للجثة لم يحرم عمله، ويشهد لذلك معتبرة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال: سألته عن البيت فيه صورة سمكة او طير اوشبهها يعبث به اهل البيت هل تصلح الصلاة فيه؟ فقال: لا، حتىٰ يقطع رأسه منه ويفسد، فانها دلت علىٰ انه اذا قطع منه الرأس فسد، فلم يعد تمثالا يترتب عليه الأثر، ومنه يظهر وجه النظر في ما أفاده شيخنا الانصاري قدس سره من انه ليس فيما ورد من رجحان تغيير الصورة بقطع رأسها دلالة علىٰ جواز التصوير الناقص، ووجه النظر هو ان قطع رأس الصورة افساد لها فلم تعد موضوعاً لحرمة الصلاة الذي هو بنفسه موضوع لحرمة التصوير.

الرابع: لو صور بعض الاعضاء التي لاتمثل الهيكل، فانه يحرم عليه الاتمام، لوضوح ان الاتمام تصوير للهيكل وهو حرام.

الخامس: قال شيخنا الاعظمﷺ في مكاسبه لو اشتغل بتصوير حيوان، فعل حراماً حتىٰ لو بدا له في اتمامه، وفي حرمة فعله لحيثية التصوير او لحيثية التجري وجهان: من انه لم يقع الا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه، ومن ان معنىٰ حرمة الفعل عرفاً ليس الا حرمة الاشتغال به عمداً، فلا تراعىٰ الحرمة باتمام العمل، ثم أفاد: ان الفرق بين فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب علىٰ اتمامه وبين الحرام هو قضاء العرف.

والتحقيق: ان المستفاد من السنة الاخبار نظير (من صور تماثيل) و (من صور صورة) و (من مثل تمثالا) هو انه يرتكب الحرام اذا انجز العمل، نعم ورد في بعض آخر من الروايات (اا· صورون التماثيل) و(مصور يصوّر التماثيل)، الا ان الظاهر منها ان استعمال الفعل المضارع بلحاظ التلبس بالمهنة، نعم ورد في مرفوعة محمد بن أحمد بن يحيىٰ عن أمير المؤمنينعليه السلام قال: نهىٰ رسول اللهﷺ ان يسلم علىٰ أربعة: علىٰ السكران في سكره، وعلىٰ من يعمل التماثيل، وعلىٰ من لعب بالنرد، وعلىٰ من يلعب بالأربعة عشر، وانا ازيدكم

الخامسة، انهاكم ان تسلموا علىٰ اصحاب الشطرنج.

فقد يقال: ان الظاهر منها فعلية العمل، وان النهي عن السلام في حال الاشتغال بالعمل، ولكن الرواية حينئذ انما تدل علىٰ حرمة الاشتغال وهي مسلمة، وانما الكلام في ان الحرمة هل هي بلحاظ حيثية التصوير وكون ذلك موضوع دليل الحرمة ام لا.

فاذن الحرام يتحقق بانجاز العمل، وقبل ذلك تكون الحرمة لجهة التجرّي.

السادس: لو اشترك اثنان في عمل المجسمة، ارتكبا الحرام؛ لتعاونهما علىٰ الاثم، فان ايجاد المجسمة حرام وآية: ﴿ولاتعاونوا علىٰ الاثم﴾، دالة علىٰ حرمة الاشتراك في عمل الحرام.

السابع: تعارف في زماننا صنع بعض لعب الاطفال علىٰ اشكال الحيوانات بنحو تتجسم اذا نفخ فيها الهواء، فهل ان عملها حرام ام لا؟ وهل ان نفخ الهواء فيها حرام ام لا؟

ان قلنا: انّ وجود المجسمة مبغوض للشارع، فلا ريب في حرمة عملها، فانه اشتغال بمقدمات وجود المجسمة ان لم يصدق عنوان عمل المجسمة علىٰ الموضوع قبل نفخه، والا كان بنفسه موضوع دليل الحرمة، ولكن لادليل علىٰ حرمة وجود

المجسمة، بل الدليل ظاهر في الخلاف. فان صدق علىٰ العمل انه عمل الصورة المجسمة كان حراماً ـ كما عرفت ـ وفي صدقه تأمل، وعليه تنحصر الحرمة بصدق عنوان الاعانة علىٰ الاثم لحرمتها، اذ يعلم الصانع ان النفخ يصدر من المكلفين ايضاً ولا ينحصر بالاطفال. واما نفخ الهواء فيها من قبل المكلفين فحرام، لانه تجسيم للصورة، وهو وان لم يصدق عليه عمل الصورة المجسمة او عنوان (صور صورة) او(مثل تمثالا) لكن يساعد العرف علىٰ الغاء الخصوصية والتعدي.

الثامن: وقع الخلاف في تصوير الملك والجن، وأفاد صاحب الجواهر: ان الظاهر الحاق تصوير الملك والجن. والحقيقة ان اطلاق الاخبار يساعد عليه ودعوىٰ تقييد المطلقات برواية محمد بن مسلم «لابأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان» مندفعة بما تقدم من عدم دلالة هذه الرواية علىٰ الحرمة، ومنه يظهر ايضاً عدم صحة الاستدلال بهذه الرواية علىٰ الحرمة بدعوىٰ ان المراد من الحيوان ما يصدق علىٰ كل ذي روح، سواء أكان من عالم العناصر او من عالم آخر فوقه. واما الاستدلال علىٰ الحرمة برواية تحـ[illegible] العقول «وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني» ففيه ـ مضافاً الىٰ ضعف السند ـ اضطراب المتن

وامكان الخدشة في الدلالة.

ويمكن ان يقال: ان المطلقات ضعيفة سنداً وان العمدة هو التواتر الاجمالي الذي لابد فيه من الاقتصار علىٰ القدر المتيقن وهو ما يكون من ذوات الارواح التي يكون فيها نفخ روح، وهو لايعم مثل الملك والجن مما لايكون فيه نفخ الروح.

ولايخلو من نظر؛ اذ القدر المتيقن هو المجسم من ذوات الارواح، والملك والجن من ذوات الارواح، كما انه يمكن التعدي اليهما بالغاء الخصوصية، واما ما قيل من ان الظاهر من مجموع الروايات ان وجه تحريم الصور والتماثيل هو التشبه بالخالق جلت قدرته في المصورية التي هي من صفاته خاصة، والتصوير الخالي من المذكورات ليس تشبهاً به تعالىٰ، لانه لم يصورها كذلك حتىٰ يكون التصوير تشبهاً به. فهو ضعيف؛ اذ كون ذلك هو الظاهر من الروايات اول الكلام، وهو بحاجة الىٰ علم الغيب اذ لا اطلاع لنا علىٰ ملاكات الاحكام، ولو كان الامر كذلك فلماذا ابيح تصوير غير ذوات الارواح من خلق الله ومما صوره جلت قدرته.

التاسع: أفاد صاحب الجواهر ﷺ انه قد يقوىٰ جريان الحكم في تصوير ما يتخيله في ذهنه من صورة حيوان مشارك

للموجود في الخارج من الحيوان في كلي الاجزاء. وقد يستدل له باطلاق الادلة، ولكنك عرفت ضعف المطلقات سنداً، نعم ان لم يدخل المورد في القدر المتيقن فالتعدي اليه ممكن بالغاء الخصوصية.

العاشر: هل ان اتمام الصورة حرام اولا، كما لو جسم شخص بدناً ولكنه بلا رأس، فهل يحرم اتمامه بتجسيم رأس له؟ قد يقال: ان المحرم بحسب الادلة ليس هو اتمام الصورة، وانما المحرم من الادلة تصوير ذي الروح، ولايصدق عنوان التصوير علىٰ مجرد الاتمام. وفيه نظر؛ اذ المستفاد من الادلة بمناسبات الحكم والموضوع هو مبغوضية ايجاد تمثال ذي الروح، واتمام الصورة يتحقق به ايجاد التمثال.

الحادي عشر: لو كانت هناك ماكنة لصنع التماثيل، فالتصوير عمل الماكنة مباشرة، والمكلف يضغط علىٰ الزر لتحريك الماكنة، فهل انه يرتكب الحرام بذلك ام لا.

بناءاً علىٰ ماتقدم من ان المستفاد من الادلة مبغوضية ايجاد المجسمة، لاريب في حرمة العمل، ولا فرق بين المباشرة والتسبب من هذه الناحية.

«حكم القطيعة»
«بين اثنين»


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وردت روايات عديدة في هذا المجال بـعضها ـ مـضافاً الىٰ ضعف سنده ـ لادلالة له علىٰ الحرمة، نـظير روايـة مـرازم بـن حكيم عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال: لاخير في المهاجرة، وبعضها دال علىٰ حرمة التهاجر بين المسـلمين، نـظير مـرسلة الصدوق قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث: لايحل لمسلم ان يهجر أخاه فوق ثلاثة، فـانها دلت عـلىٰ حـرمة التـقاطع بـين مسلمين فوق ثلاثة ايام، ولكنها ضعيفة السند بالارسال، ورواية الصدوق لها بعنوان (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) لايجدي في الحكـم بصحة السند علىٰ المختار، وفي بعض الروايات حـرمة الهـجر ثلاثة ايام، كرواية داود الرقي قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: قال ابي: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ايما مسلمين تهاجرا فمكثا ثلاثاً لايصطلحان الا كانا خارجين من الاسلام ولم يكن بينهما ولاية، فايهما سبق الىٰ كلام اخيه كان السابق الىٰ الجنة يوم الحساب، ودلالتها وان كانت تامة، فان التعبير بالخروج عن الاسـلام دال علىٰ حرمة الفعل، والا لايناسب ارتكاب المكروه، الا انها ساقطة سنداً بمحمد بن سنان، وكذلك مارواه الشيخ الطوسي في الامالي باسناده عن ابي ذر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في وصية له قال: يا ابا ذر أياك وهجران اخيك، فان العمل لايتقبل مع الهجران، يـا ابـا ذر

انهاك عن الهجران؛ فان كنت لابد فاعلا فلا تهجره ثلاثة ايام كملا، فمن مات فيها مهاجراً لاخيه كانت النار اولىٰ به. ولكنها ضعيفة سنداً.

نعم ورد في معتبرة حمران عن ابي جعفر عليه السلام قال: مامن مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث الا وبرئت منهما في الثالثة، قيل: هذا حال الظالم، فما بال المظلوم؟ فقال: مابال المظلوم لايصير الىٰ الظالم فيقول: انا الظالم حتىٰ يصطلحا. ولكن التعبير ببرئت منهما قد لايكون له ظهور في الحرمة لمن تدبره جيداً، مضافاً الىٰ عدم التيام ان تكون البراءة في الثالثة مع ذكر الهجر فوق ثلاث، الامر الذي يوجب التوقف في الرواية؛ لاحتمال عدم نقل الراوي لها علىٰ وجهها.

نعم ورد في معتبرة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لاهجرة فوق ثلاث، وهي ظاهرة في حرمة التقاطع اكثر من ثلاثة ايام، فان وزانها وزان قوله تعالىٰ: ﴿لارفث ولافسوق ولاجدال في الحج﴾ وهي اذا كانت واردة في مقام بيان حرمة الهجر دلت باطلاقها علىٰ حرمته بين المسلمين، ولكن لم يثبت انها واردة في هذا المقام، فلعلها مسوقة لبيان الحرمة فوق ثلاث، فلا اطلاق لها من هذه الناحية،

فلا بد من الاقتصار علىٰ المقدار المتيقن، وهو الهجر بين المؤمنين.

وقد يتوقف في الفتوىٰ بالحرمة لامرين:

الأول: ان السيرة المتشرعية قائمة علىٰ عدم لحاظ التهاجر علىٰ انه فسق، ولايرون المتهاجرين قد ارتكبا حراماً، فيكشف ذلك عن كراهة المهاجرة لاحرمتها.

وفيه: عدم ثبوت قيام سيرة متشرعية غير تسامحية علىٰ هذا الاساس في غير ما اذا كانت المهاجرة لسبب ديني.

الثاني: انه لو كان الحكم بالتقاطع هو الحرمة لعرف ذلك ولذاع واشتهر بين الاصحاب، بينما الملاحظ في كلمات الفقهاء عدم شهرة هذا الحكم بينهم.

ويمكن ان يقال: ان الملاحظ في كلمات الفقهاء هو عدم التعرض الىٰ هذه المسألة بالخصوص، ومجرد عدم تعرضهم لايكشف عن ذهابهم الىٰ عدم الحرمة.

وهكذا يتضح ان الحكم بالحرمة متجه، وهو ان لم يكن اقوىٰ فلا ريب في انه احوط، والله العالم.



«مصرف مجهول»

«المالك»



وقع خلاف بين فقهائنا﴿ في مصرف مجهول المالك وغير اللقطة من الاموال التي لايعرف صاحبها لابعلم او اطمئنان ولابتعبد شرعي. وقد افيدت في هذا الصدد عدة وجوه، يقع الكلام علىٰ تمحيصها أولاً، ثم نتكلم علىٰ ما هو التحقيق. وهذه الوجوه هي:

الوجه الأول: ان مجهول المالك يكون ملكاً لمن وضع يده عليه.

وبما ان هذا الوجه علىٰ خلاف مقتضىٰ القاعدة ـ لان مجرد جهالة المالك لاتوجب خروج الشيء عن سلطنته وملكيته، بل اللازم البناء علىٰ بقائه في ملك صاحبه، ويعتبر امانة شرعية بيد الآخذ له ـ فلا بد للخروج عن مقتضىٰ القاعدة من دليل معتبر، وقد استدل له بمعتبرة علي بن مهزيار عن ابي جعفر﴿ قال: فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالىٰ: ﴿واعلموا ان ما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله وما انزلنا علىٰ عبدنا يوم الفرقان يوم التقىٰ الجمعان والله علىٰ كل شيء قدير﴾ والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر

والميراث الذي لايحتسب من غير أب ولا ابن، ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله، ومثل مال يؤخذ لايعرف له صاحب[١].

ومحل الاستدلال بالرواية هو قوله عليه السلام: «ومثل مال يؤخذ لايعرف له صاحب»، فقد افاد الفقيه الهمداني قدس سره في مصباحه ان الذي يظهر من هذه الرواية ان المال الذي لايعرف له صاحب يجوز تملكه؛ اذ عد من جملة الغنائم والفوائد التي يجب فيها الخمس[٢].

وأورد عليه المحقق السيد الخوئي قدس سره ايرادين[٣]:

الأول: ان الرواية ليست في مقام بيان ملكية المال الذي يؤخذ ولايعرف له صاحب، حتىٰ يتمسك باطلاقها لما نحن فيه، بل الرواية مسوقة لبيان ما يجب فيه الخمس، وقد لوحظت ملكية الشيء أمراً مفروغاً عنه، فلا بد ان نثبت من خارج الرواية ان مجهول المالك يجوز تملكه حتىٰ ينطبق عليه عنوان الفائدة التي يجب فيها الخمس، والا فهي غير صالحة للاستدلال بها علىٰ المدعي رأساً.

الثاني: اننا لوسلمنا دلالة الرواية علىٰ المدعىٰ، الا انها دلالة

---

١ ـ الوسائل، باب ٨، من ابواب الخمس، ح ٥.
٢ ـ مصباح الفقيه، كتاب الخمس، ص ١٣٨.
٣ ـ مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥١٩.

اطلاقية قابلة للتقييد بما دل علىٰ وجوب التصدق بمجهول المالك.

ونلاحظ علىٰ ايراده الأول: ان تقريب الاستدلال بالرواية هو: ان الرواية تعرضت الىٰ بيان كبرىٰ وصغرىٰ، اما الكبرىٰ فهي وجوب الخمس في الغنائم والفوائد، واما الصغرىٰ فهي ان المال الذي يؤخذ ولا يعرف له صاحب فائدة، ومن تطبيق الكبرىٰ علىٰ المال الذي لايعرف له صاحب يظهر بحسب المتفاهم العرفي ان المال الذي لايعرف له صاحب يدخل في حوزة من وضع يده عليه، اذ الفائدة ما يدخل في ملك المستفيد، فالاستدلال بالرواية قائم علىٰ اساس ظهورها بلحاظ تطبيق عنوان الفائدة علىٰ مجهول المالك في ملكية المال لمن وضع يده عليه ولما كان الامامعليه السلام في مقام بيان مصداق الفائدة، امكن التمسك باطلاق كلامه لاثبات ان طبيعي المال الذي لايعرف له صاحب فائدة.

واما الايراد الثاني فسوف يأتي عدم صلاحية اخبار التصدق لتقييد اطلاق عنوان المال الذي لايعرف له صاحب واخراج مجهول المالك منه.

ثم ان السيد الخوئيقدس سره في بحث الخمس تعرض الىٰ هذه

الرواية، وافاد انها ليست ناظرة الىٰ مجهول المالك؛ للفرق الواضح بين قولنا (مال لايعرف صاحبه) وقولنا (مال لايعرف له صاحب)، اذ المالك في الجملة الاولىٰ مفروض الوجود غاية الأمر يكون مجهولا، بينما في الجملة الثانية لم يفرض للمال صاحب، فينطبق علىٰ المباحات الاصلية التي تكون ملكاً لمن يستولي عليها، فتكون الرواية اجنبية عن مجهول المالك بالمرة[1].

ويرد عليه: ان الامام عليه السلام لو كان ناظراً الىٰ المباحات الاصلية، لكان المناسب ان يكون التعبير «مال ليس له صاحب»؛ لان مثل هذا التعبير هو الذي يكون وافياً بهذا المعنىٰ، بينما التعبير بجملة «لايعرف له صاحب» ظاهر في النظر الىٰ جنبة اثباتية، بان يكون انتساب المال الىٰ صاحب له مجهول، ولاريب في شموله وتناوله لمجهول المالك فتدبر.

ثم انه قد يقال: ان عبارة «مال يؤخذ لايعرف له صاحب» ناظرة الىٰ اللقطة، فتكون الرواية اجنبية عما نحن فيه، ويندفع بان العبارة مطلقة ولاموجب لاستظهار خصوص اللقطة منها، فانه لو القىٰ شخص شيئاً في بيت وذهب، ولم يطلع صاحب

---

١ ـ المستند، كتاب الخمس، ص ٢٠٤.

البيت علىٰ الملقىٰ وأخذ ذلك الشيء، فانه لايعد لقطة؛ لانه ليس بمال ضائع، وانما هو مجهول المالك، ولا غبار في انطباق عنوان «مال يؤخذ لايعرف له صاحب» عليه، ودعوىٰ انصراف هذا العنوان الىٰ اللقطة جزافية.

الوجه الثاني: ان مجهول المالك يعود الىٰ الامام عليه السلام، وقد استدل له برواية داود بن ابي يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال رجل: اني اصبت مالا واني خفت فيه علىٰ نفسي، فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت منه، قال: فقال ابو عبد الله عليه السلام: والله ان لو اصبته كنت تدفعه اليه؟ قال: اي والله، قال: فانا والله، ماله صاحب غيري، قال: فاستحلفه ان يدفعه الىٰ من يأمره، قال: فحلف، قال: فاذهب فاقسمه في اخوانك ولك الأمن مما خفت منه، قال: فقسمته بين اخواني[1].

ويقع الكلام علىٰ هذه الرواية سنداً ودلالة.

اما السند فقد رواها الكليني في الكافي، والصدوق في الفقيه، والطريق في الكافي مخدوش بموسىٰ بن عمر المشترك بين الثقة وغيره، فيسقط السند عن الحجية، واما الطريق في الفقيه فان الصدوق نقل هذه الرواية عن الحجال عن داود بن ابي يزيد، ولم

---

١ ـ الوسائل، باب ٧، من ابواب اللقطة، ح ١.

يذكر في المشيخة طريقاً الىٰ الحجال، فتكون الرواية مرسلة.

وقد يتفصىٰ عن هذه المشكلة باحد بيانين:

الأول: ان عدم ذكر الصدوق طريقاً في المشيخة الىٰ الحجال كاشف عن عدم اخذه الرواية من كتاب الحجال، وانما اخذها من كتاب داود بن ابي يزيد، وله اليه طريق معتبر.

وفيه: ان طريقة الصدوق هي البدء بـذكر اسـم الراوي الذي اخذ الرواية من كتابه، ودعوىٰ الغفلة عن البدء باسم داود بن ابي يزيد مدفوعة باصالة عدمها.

الثاني: ان الشيخ في الفهرست ذكر طريقه الىٰ كتاب الحجال وقد وقع فيه الصدوق، فيعلم منه طريق الصدوق الىٰ الحجال.

وفيه: مضافاً الىٰ عدم العلم بـروايـة الصـدوق هـذه الروايـة بالخصوص عن الحجال بهذا الطريق، ان الطريق مخدوش؛ لعدم ثبوت وثاقة علي بن الحسن الكوفي الوارد فيه.

وهكذا يتضح ان الرواية ساقطة سنداً.

واما الدلالة فقد ناقش المحقق السيد الخوئي‏ؒ في دلالتـها علىٰ المدعي بانها واردة في قضية شخصية فلا تـصلح مسـتنداً لكبرىٰ كلية، اذ من المحتمل ان يكون المال فـي تـلك الواقـعة مفقوداً من الامام‏ؑ فيكون حلفه في محله؛ لان المال مـلكه

واقعاً، واما أمره بتقسيمه فلعله احسان منه الىٰ الفقراء، ويمكن ان يكون حلفه علىٰ المال بانه له، لعلمه بان صاحبه قد مات ولم يترك وارثاً فيعود المال بطبيعة الحال الىٰ الامامعليه السلام ويحتمل ان يكون المال المذكور من صفايا دار الحرب وهي خاصة بالامامعليه السلام، ومع كل هذه الاحتمالات لايبقىٰ مجال للاستدلال بالرواية علىٰ المطلوب[1].

وربما يقال في الجواب عن افاده السيد الخوئيقدس سره: ان الراوي لم يذكر للامامعليه السلام خصوصيات المال المسؤول عن حكمه، واعمال الامامعليه السلام لعلمه الغيبي خلاف الاصل، لان الامام يتعامل مع الرواة بحسب المتفاهم العرفي، كانسان عرفي.

والصحيح ان يقال: ان طرز التعبير في الرواية يوجب حصول منشأ صحيح لاحتمال ان تكون الواقعة شخصية، وذلك لظهور قول السائل «ولو اصبت صاحبه لدفعته اليه» في ارادة المالك من الصاحب، والضمير في قول الامامعليه السلام «لو ان اصبته كنت تدفعه اليه» يعود الىٰ من قصده السائل في سؤاله، وهو المالك الواقعي للمال. وبناء عليه ينشأ احتمال ان يكون قول الامامعليه السلام «ماله صاحب غيري» ناظراً الىٰ ان المال له، اما لانه مالكه الواقعي

---

[1] ـ مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥١٨.

الشخصي، او لانه ارث من لاوارث له، او ماشاكل، بل قد يقال بظهور العبارة حينئذ في ذلك، ولايرد علىٰ هذا البيان ان قول الامامعليه السلام في ذيل الرواية: «ولك الامن مما خفت منه» يوجب ظهوراً في الرواية في ان المراد من الصاحب في كلام الامامعليه السلام هو ولي المال، اذ لو كان المال للامام واقعاً فلماذا يؤمن الرجل مما خاف منه، فان المال قد وصل الىٰ الامام ولاداعي للتأمين، فيكون التأمين قرينة علىٰ ارادة الولي الذي صدر منه التأمين باعتبار انه ولي المال. اذ يندفع هذا الاشكال بان الظاهر من الواو في قولهعليه السلام (ولك الامن) انها استئنافية لاتعليلية، فتكون الجملة جملة مستانفة، ولا مانع من صدور التأمين حينئذ بوصول المال الى مالكه الحقيقي.

نعم يمكن ان يقال: ان ارتكازية عدم تعامل الامامعليه السلام وفق علمه الغيبي في الجواب عن اسئلة السائلين عن الاحكام الشرعية في ذهن الراوي، تشكل قرينة عرفية علىٰ ارادة ولي المال ومن يرجع اليه أمر المال من لفظ الصاحب، فتكون الرواية حينئذ دالة علىٰ المدعىٰ.

الوجه الثالث: وجوب حفظ مجهول المالك لمالكه والايصاء به عند الوفاة، استدل له بالروايات الواردة في مستأجر فقد

اجيره ولم يقدر علىٰ ايصال حقه اليه. وقد اورد المحقق السيد الخوئي‌تيُّ علىٰ مافي تقرير بحثه علىٰ الاستدلال بهذه الروايات ايرادات ثلاثة[١]:

الايراد الأول: انها واردة في معلوم المالك الذي لايمكن الوصول اليه، فلا صلة لها بما نحن فيه.

الايراد الثاني: انها واردة في الحق الكلي الثابت في الذمة، وهو ليس في معرض التلف لكي يخشىٰ تلفه عند بقائه، وكلامنا في العين الخارجية، ولامجال للتعدي؛ لاحتمال الفرق عرفاً.

الايراد الثالث: انها وردت في قضية شخصية.

ولكي نمحص ما افاده‌تيُّ يلزم النظر في تلك الروايات وهي:

١ ـ رواية هشام بن سالم قال: سأل حفص الاعور ابا عبد الله‌عليه‌السلام وانا عنده جالس قال: انه كان لابي أجير كان يقوم في رحاه، وله عندنا دراهم وليس له وارث، فقال ابو عبد الله‌عليه‌السلام: تدفع الىٰ المساكين، ثم قال: رأيك فيها، ثم اعاد عليه المسألة فقال له مثل ذلك، فاعاد عليه المسألة ثالثة، فقال ابو عبد الله‌عليه‌السلام: تطلب وارثاً فان وجدت وارثاً والا فهو كسبيل مالك[٢]. وسندها

---

١ ـ مصباح الفقاهة، ج١، ص ٥٢١.

٢ ـ الوسائل، باب ٢٢، من ابواب الدين والقرض، ح٣.

تام.

ولايرد على الاستدلال بهذه الرواية ما اورده السيد الخوئي(قدس سره) من نقوض مزبورة، اما الايراد الأول فجوابه ان الظاهر من السؤال فرض موت الأجير اذ قال السائل «وليس له وارث» ويشهد لذلك جواب الامام(عليه السلام): «تطلب وارثاً»، اذ لو كان السؤال عن أجير مفقود لقال الامام(عليه السلام): «تطلب الاجير». فمفروض الرواية ان الاجير ميت والمال ينتقل بطبيعة الحال الى الورثة وهم مجهولون، فلا يعلم من مالك هذا المال.

واما الايراد الثاني فجوابه: ان الظاهر من عبارة (وله عندنا دراهم) كون السؤال عن العين الخارجية، ولو كان السؤال عن الحق الثابت في الذمة لناسبه التعبير بـ(له علينا دراهم) او(له في ذمتنا دراهم).

واما الايراد الثالث فجوابه: ان دعوى كون القضية شخصية دعوى بلا برهان، بل الظاهر ان الرواية كسائر الروايات التي يسأل الامام(عليه السلام) فيها عن الحكم الشرعي فيذكر حكم الشريعة في موردها.

٢ ـ رواية هشام بن سالم قال: سأل خطاب الاعور ابا ابراهيم(عليه السلام) وانا جالس فقال: انه كان عند ابي أجير يعمل عنده

بالاجرة ففقدناه، وبقي من اجره شيء، ولايعرف له وارث قال: فاطلبوه، قال: قد طلبناه فلم نجده، قال فقال: مساكين وحرك يده، قال: فاعاد عليه المسألة، قال: اطلب واجهد، فان قدرت عليه والا فهو كسبيل مالك حتىٰ يجيء له طالب، فان حدث بك حدث فأوص به ان جاء له طالب ان يدفع اليه[1].

وهذه الرواية ليست متحدة مع سابقتها كما هو واضح، فان راوي الروايتين وان كان هشام الا ان المروي عنه في الرواية السابقة هو مولانا الصادقعليه‌السلام والمروي عنه في هذه الرواية هو مولانا الكاظمعليه‌السلام، كما ان السائل في الاولىٰ هو حفص الاعور، والسائل في الثانية هو خطاب الاعور، كما ان مفروض السؤال في الاولىٰ يختلف عن مفروض السؤال في الثانية، اذ السؤال في الاولىٰ كان عن مال لأجير فرض موته، بينما في هذه الرواية السؤال عن حق لأجير لم يعلم موته، ولذا قال الامامعليه‌السلام: «فاطلبوه» بناء علىٰ رجوع الضمير الىٰ الاجير، وعلىٰ فرض تردده لاحتمال رجوعه الىٰ الوارث، يكون المحتمل في الرواية ان يتجه النظر فيها الىٰ المالك المعلوم المفقود. علىٰ انه ان لم يكن الظاهر من قول السائل «وبقي من اجره شيء» النظر الىٰ

---

١ ـ الوسائل، باب ٦، من ابواب ميراث الخنثىٰ.

الحق الثابت في الذمة، فلا اقل من احتمال ذلك. فالصحيح ان هذه الرواية لايصح الاستدلال بها علىٰ المدعىٰ.

٣ ـ رواية هشام بن سالم قال: سأل حفص الاعور ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر فقال: كان لابي اجير وكان له عنده شيء، فهلك الاجير فلم يدع وارثاً ولاقرابة، وقد ضقت بذلك، فكيف اصنع؟ قال: رأيك المساكين رأيك المساكين، فقلت: اني ضقت بذلك ذرعاً، قال: هو كسبيل مالك فان جاء طالب اعطيته[١].

وهي تامة سنداً.

والظاهر اتحاد هذه الرواية مع الرواية الاولىٰ، وهي اصرح منها في بيان بعض الخصوصيات؛ اذ صرحت بموت الأجير، ولاترد عليها الايرادات المزبورة التي افادها السيد الخوئي قدس سره.

نعم الذي يلاحظ علىٰ الاستدلال بهذه الرواية المتحدة مع الرواية الاولىٰ انها لاتدل علىٰ لزوم الحفظ للمال، بل الظاهر من قوله عليه السلام: «هو كسبيل مالك» جواز تملكه، غاية الأمر انه ضامن لصاحبه لو جاء وطالبه.

وقد يستدل لهذا الوجه برواية الهيثم بن ابي روح صاحب الخان قال: كتبت الىٰ عبد صالح عليه السلام اني اتقبل الفنادق، فينزل

١ـ الوسائل، باب ٦، من ابواب ميراث الخنثىٰ.

عندي الرجل فيموت فجأة، ولا اعرفه ولا اعرف بلاده ولا ورثته، فيبقىٰ المال عندي، كيف اصنع به ولمن ذلك المال؟ قال: اتركه علىٰ حاله[١].

وتقريب الاستدلال بها ان المتفاهم العرفي منها كون المال امانة شرعية، فتدل علىٰ لزوم حفظه، ومقتضىٰ كونه امانة لزوم الايصاء به عند الوفاة. الا ان الرواية ساقطة سنداً؛ لعدم ثبوت وثاقة الهيثم.

الوجه الرابع: جواز العمل بالمال لواجده واخراجه صدقة قليلا قليلا. وقد استدل بخبر نصر بن حبيب صاحب الخان قال: كتبت الىٰ عبد صالح عليه السلام لقد وقعت عندي مائتا درهم (واربعة دراهم) وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولم اعرف له ورثة، فرأيك في اعلامي حالها وماصنع بها، فقد ضقت بها ذرعاً، فكتب: اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتىٰ تخرج[٢].

وقد اورد المحقق السيد الخوئي قدس سره علىٰ الاستدلال بها بأنه لادلالة لها علىٰ جريان الحكم المذكور فيها في مجهول المالك، فمن المحتمل ان صاحب المال قد مات ولم يترك وارثاً غير

---

١ ـ الوسائل، باب ٦، من ابواب ميراث الخنثىٰ.

٢ ـ نفس المصدر السابق.

الامامعليه السلام، فانتقل ميراثه اليـه، فـبما ان الامـامعليه السلام وارث مـن لاوارث له، اجاز لصاحب الخان العـمل بـالمال والتـصدق بـه تدريجاً، واحتمال وجود وارث غير الاب والام مدفوع بالاصل، وجريانه في الشبهة الموضوعية غير مشـروط بـالفحص، وامـا احتمال وجود الاب والام فلعله كان مقطوع العدم لمضىٰ مـدة لايـحتمل بـقاؤهما فـيها، ولذا لم يأمـر الامـامعليه السلام بـالفحص عنهما[١].

ولايمكن المساعدة علىٰ ماافادهقدس سره فان الاصل ان الامامعليه السلام لايتعامل مع السائلين بحسب علمه بالغيب، وانما يتعامل مـعهم طبقاً للمتفاهم العرفي، ولاظهور في السـؤال فـي عـدم وجـود وارث للميت، والسائل ذكر انه لايعرف له وارثاً، ومن الواضح ان عدم معرفة السائل بالوارث لايلازم عدم وجوده حتىٰ لو فحص عنه ولم يجده، والرواية شاملة لصورة عدم علم السائل بـموت الاب والام، ولادلالة فيها علىٰ ان موتهما كان مقطوعاً للسائل، فما افادهقدس سره لايستند الىٰ واقع صحيح، نعم الرواية ساقطة سنداً؛ لجهالة حال نصر بن حبيب صاحب الخان.

الوجه الخامس: وجوب التصدق بمجهول المالك، وقد حكىٰ

١ـ مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٢٠.

هذا الوجه عن المشهور، وذكر المحقق السيد الخوئي﴿ره﴾ انّه الموافق للتحقيق، وتدل عليه المطلقات والروايات الخاصة الواردة في موارد مخصوصة[١]. وينبغي النظر في ادلة هذا الوجه، فقد استدل له بعدة روايات:

١ ـ رواية علي بن ابي حمزة قال: كان لي صديق من كتّاب بني امية، فقال لي: استاذن لي علىٰ ابي عبد الله﴿ع﴾ فاستأذنت له، فلما ان دخل سلم وجلس ثم قال: جعلت فداك اني كنت في ديوان هؤلاء القوم فاصبت من دنياهم مالا كثيراً واغمضت في مطالبه، فقال ابو عبد الله﴿ع﴾: لولا ان بني امية وجدوا لهم من يكتب ويجبي لهم الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا، ولو تركهم الناس وما في ايديهم ماوجدوا شيئاً الا ماوقع في ايديهم، قال: فقال الفتىٰ: جعلت فداك فهل لي مخرج منه؟ قال: ان قلت لك تفعل؟ قال: افعل، قال: فاخرج من جميع ماكسبت في ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، ومن لم تعرف تصدقت به، وانا اضمن لك علىٰ الله عزوجل الجنة[٢].

ودلالتها تامة علىٰ المدعىٰ؛ فان قوله﴿ع﴾ «ومن لم تعرف

---

١ ـ نفس المصدر، ج ١، ص ٥٢١.

٢ ـ الوسائل، باب ٤٧، من ابواب مايكتسب به؛ ح ١.

تصدقت به» ناظر الىٰ المال المجهول مالكه، والظاهر منها وجوب التصدق، الا انها ضعيفة سنداً بابراهيم بن اسحق الاحمري وبعلي بن ابي حمزة.

٢ ـ رواية حفص بن غياث قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين اودعه رجل من اللصوص دراهم او متاعاً، واللص مسلم، هل يرد عليه؟ قال: لايرده، فان امكنه ان يرد علىٰ اصحابه فعل، والا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها، فيعرفها حولا، فان اصاب صاحبها ردها عليه والا تصدق بها، فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم، فان اختار الاجر فله الاجر، وان اختار الغرم غرم وكان الاجر له[1].

ودلالتها تامة كما هو واضح، الا انها ساقطة سنداً، فقد رواها الصدوق باسناده عن سليمان بن داود، والطريق ضعيف بالقاسم بن محمد الاصبهاني، ورواها الكليني في الكافي والطريق ضعيف بالارسال علىٰ الاقل، ورواها الصدوق في المقنع ولكنها مرسلة، ورواها الشيخ في التهذيب والسند ضعيف بعلي بن محمد القاساني والقاسم بن محمد.

٣ ـ رواية ابي ايوب قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: رجل أمر

---

١ ـ الوسائل، باب ١٨ من ابواب اللقطة.

غلامه ان يبيع كرمه عصيراً، فباعه خمراً، ثم اتاه بثمنه فقال: ان احب الاشياء اليّ ان يتصدق بثمنه(١).

وهذه الرواية مضافاً الىٰ ضعف سندها، غير تامة الدلالة علىٰ المدعىٰ، اذ انها دالة علىٰ أفضلية التصدق بالثمن لا علىٰ وجوبه، كما ان الحكم بالتصدق يمكن ان لايكون وجهه جهالة المالك، بل الوجه فيه ان المال ثمن خمر.

٤ ـ معتبرة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنباً او عصيراً، فانطلق الغلام فعصر خمراً ثم باعه، قال: لايصلح ثمنه، ثم قال: ان رجلا من ثقيف اهدىٰ الىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم راويتين من خمر فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاهريقتا وقال: ان الذي حرم شربها حرم ثمنها، ثم قال ابو عبد الله عليه السلام: ان افضل خصال هذه التي باعها الغلام ان يتصدق بثمنها(٢).

والكلام في دلالتها هو الكلام في سابقتها.

٥ ـ رواية علي بن ميمون الصائغ قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عما يكنس من التراب فابيعه فما اصنع به؟ قال: تصدق به، فاما

---

١ ـ الوسائل، باب ٥٥ من ابواب ما يكتسب به.

٢ ـ نفس المصدر.

لك واما لاهله قال: قلت: فان فيه ذهباً وفضة وحديداً فبأي شيءابيعه؟ قال: بعه بطعام، قلت: فان كان لي قرابة محتاج اعطيه منه؟ قال: نعم[1].

والرواية ساقطة سنداً بعلي بن حديد.

٦ ـ رواية علي الصائغ قال: سألته عن تراب الصوّاغين وانا نبيعه، قال: اما تستطيع ان تستحله من صاحبه؟ قال: قلت: لا، اذا اخبرته اتهمني، قال: بعه، قلت: بأي شيء نبيعه؟ قال: بطعام، قلت: فأي شيء اصنع به؟ قال: تصدق به، اما لك واما لاهله، قلت: ان كان ذا قرابة محتاجاً اصله؟ قال: نعم[2].

وسندها تام، وقد يقال: ان دلالتها غير تامة؛ لان موردها المالك المعلوم الذي يخشىٰ من اخباره كما هو مقتضىٰ قول السائل «اذا اخبرته اتهمني» والتعدي منها الىٰ مجهول المالك مشكل؛ لاحتمال الخصوصية عرفاً.

فان قيل: لوكان موردها المالك المعلوم فما هو وجه الترديد في قولهعليه السلام «اما لك واما لاهله»؛ اذ لابد ان يكون لاهله، فهذا الترديد يكشف عن ان المراد من الاستحلال من صاحبه

ـ الوسائل، باب ١٦ من ابواب الصرف.

.نفس المصدر.

الاستحلال منه عند المعاملة، فالسائل يخشىٰ التهمة من الاستحلال عند المعاملة، وهو لايعرف صاحب التراب.

كان الجواب: ان وجه الترديد يمكن ان يكون اعراض صاحبه عن التراب، او احلاله له واقعاً، فيكون التراب له. وكيفما كان فان احتمال ان يكون النظر في الرواية الىٰ صورة العلم بالمالك والخشية من اخباره وارد.

٧ ـ رواية يونس بن عبد الرحمٰن قال: سئل ابو الحسن الرضا عليه السلام وانا حاضر ـ الىٰ ان قال ـ فقال: رفيق كان لنا بمكة، فرحل منها الىٰ منزله ورحلنا الىٰ منازلنا، فلما ان صرنا في الطريق اصبنا بعض متاعه معنا، فأي شيء نصنع به؟ قال: تحملونه حتىٰ تحملوه الىٰ الكوفة، قال: لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولانعرف كيف نصنع، قال: اذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه، قال له: علىٰ من جعلت فداك، قال: علىٰ اهل الولاية[1].

والرواية تامة سنداً، ولكنها واردة في المالك المعلوم المفقود، والتعدي منها الىٰ مجهول المالك مشكل؛ لاحتمال الخصوصية عرفاً، ودعوىٰ دلالتها علىٰ حكم مجهول المالك بالاولوية القطعية مجازفة لاينبغي ارتكابها.

---

١ ـ الوسائل، باب ٧ من ابواب اللقطة.

٨ ـ رواية زرارة قال: سألت ابا جعفرعليه السلام عن اللقطة فارأني خاتماً في يده من فضة، قال: ان هذا مما جاء به السيل، وانا أريد ان اتصدق به[1].

وسندها تام، ولكن لادلالة لها علىٰ وجوب التصدق، ولم يظهر منها ان ارادة الامامعليه السلام للتصدق ناشئة بلحاظ ان الحكم الشرعي هو وجوب التصدق، فلعله لجهة شرعية او اخلاقية ثانية.

٩ ـ رواية ابي علي بن راشد قال: سألت ابا الحسنعليه السلام قلت: جعلت فداك اشتريت ارضاً الىٰ جنب ضيعتي بألفي درهم، فلما وفيت المال خبرت ان الارض وقف، فقال: لايجوز شراء الوقف، ولا تدخل الغلة في مالك وادفعها الىٰ من وقفت عليه، قلت: لا اعرف لها رباً قال: تصدق بغلتها[2].

الرواية تامة سنداً، ودلالتها علىٰ المدعي تامة، ويظهر منها ان موردها الارض الموقوفة علىٰ شخص حقيقي لا علىٰ جهة نظير المسجد لقولهعليه السلام: «وادفعها الىٰ من وقفت عليه» اذ جاء بالاسم الموصول الموضوع للعاقل، كما ان الظاهر من قول السائل «لا اعرف لها رباً» ان الوقف بنحو تملك منافعه للموقوف

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ الوسائل، باب ١٧ من ابواب عقد البيع.

عليه، وعلىٰ هذا فمورد المعتبرة مجهول المـالك، ولا اقـل مـن كونه القدر المتيقن.

ثم ان البناء علىٰ لزوم التصدق استناداً الىٰ مثل هذه الروايـة لايتم الا بعد ملاحظة بعض الروايات المتقدمة التامة سنداً ودلالة علىٰ غير التصدق واعمال ماتقتضيه القواعد، فاذا كانت النتيجة بعد ذلك سلامة اخبار التصدق، امكن الفتوىٰ عـلىٰ طـبقها والا فلا.

الوجه السادس: وجوب دفع مـجهول المـالك الىٰ الحـاكـم الشرعي، بتقريب: ان المال لغائب والحاكم الشرعي ولي الغائب.

ونلاحظ علىٰ هذا الوجـه: ان تـماميته تـتوقف عـلىٰ عـدم تشخيص الشارع الاقدس مصرفاً معيناً لمجهول المالك، فحينئذ يمكن ان يقال: ان الحاكم ولي الغائب ويلزم الدفع اليه، واما اذا كان الشارع قد عين المصرف، فلا وجه للرجوع به الىٰ الحاكم الشرعي، فان الحاكم مع ولايته علىٰ المسلمين لايرجع اليه في اليتيم اذا كان له جد، لان الشارع عين الولي علىٰ اليتيم في هذه الصورة.

نعم لو بني علىٰ وجوب التصدق امكن ايصاله الىٰ الحاكـم، لاجل ان يقوم هو بالتصدق به، كما انه علىٰ هذا المبنىٰ لو حكم

بايصاله اليه وجب، لنفوذ حكمه كولي ولزوم طاعته.

وقد يقال: ان التصدق بالمال لابد ان يكون منوطاً باذن الحاكم الشرعي، ولكن لادليل عليه؛ فانه لم يتم الدليل علىٰ ولاية الحاكم علىٰ مجهول المالك نظير ولايته علىٰ الخمس حتىٰ يقال بلزوم الدفع اليه ليصرفه في مورده المقرر. فيحتاج الاستقلال بصرفه كصدقة الىٰ اذنه.

وربما يقال: ان الروايات الدالة علىٰ التصدق واردة في مورد أمر فيه المعصومعليه السلام بالتصدق، ولا اطلاق لها لغير ذلك. ويندفع بان الظاهر من هذه الاخبار ان أمرهعليه السلام بالتصدق من باب انه الحكم الشرعي المتوجه الىٰ المكلفين، لامن جهة لزوم الارجاع اليه بما هو ولي علىٰ المال ويامر بالتصدق.

هذه عمدة الوجوه التي افيدت في بيان مصرف مجهول المالك.

والتحقيق: ان ماتم من الروايات عبارة عن ثلاث روايات:

الاولىٰ: معتبرة علي بن مهزيار الدالة علىٰ ان مجهول المالك لمن وضع يده عليه، ودلالتها علىٰ ذلك بالاطلاق؛ لان عنوان «مال يؤخذ لايعرف له صاحب» ينطبق علىٰ اللقطة ايضاً.

الثانية: معتبرة هشام بن سالم الدالة علىٰ ان مجهول المالك

يجوز تملكه مع الضمان لصاحبه لو طلبه.

الثالثة: معتبرة ابي علي بن راشد الدالة علىٰ وجوب التصدق بمجهول المالك.

وكل من الرواية الثانية والثالثة صالحة في نفسها لتقييد اطلاق الرواية الاولىٰ، فالرواية الثانية اخص من الاولىٰ بلحاظ دلالتها علىٰ ضمان الآخذ لمجهول المالك، والرواية الثالثة اخص من الاولىٰ؛ لان موردها مجهول المالك. ولكن بما ان المعارضة قائمة بين الرواية الثانية والثالثة، فلا مجال لاعمال التقييد باي منهما الا بعد التفصّي عن المعارضة بنحو يسلم معه احد المتعارضين. ومن الواضح انه لامجال للجمع العرفي بينهما؛ لكون التنافي بين الدلالتين بنحو لايقبل الجمع العرفي؛ اذ معتبرة هشام تدل علىٰ جواز التملك لمجهول المالك مع الضمان، ومعتبرة ابن راشد تدل علىٰ وجوب التصدق ودلالتهما بالظهور، فالمعارضة بينهما مستقرة، فان ثبت ان السائد عن العامة في ذلك الزمان هو الفتوىٰ بوجوب التصدق، لزم ترجيح معتبرة هشام لمخالفتها للعامة، ثم تقييد معتبرة ابن مهزيار بها، وان كانت كل من الروايتين موافقة للعامة، لوحظ ماكان حكامهم وقضاتهم اليه اميل، فيترك ويؤخذ بالآخر، كما دلت عليه المقبولة، والا

تساقطت كلتا الروايتين ورجعنا الىٰ معتبرة ابن مهزيار، وبها نخرج عما تقتضيه القاعدة.

والذي يبدو ان فتاوىٰ العامة مختلفة فقد ذكر ابن قدامة في المغني في كتاب اللقطة ان مالك والحسن بن صالح والثوري واصحاب الرأي افتوا بالتصدق باللقطة، وقال ابو حنيفة: له ان يتملكها ان كان فقيراً من غير ذوي القربىٰ، وروىٰ عن عمر وابن مسعود وعائشة انه يتملكها بعد التعريف غنياً كان او فقيراً، وبه قال عطاء والشافعي واسحق وابن المنذر، وروي ذلك عن علي وابن عباس والشعبي والنخعي وطاووس وعكرمة(١).

وذكر ابن رشد في بداية المجتهد ان فقهاء الامصار مالك والثوري والاوزاعي وابا حنيفة والشافعي وأحمد وابا عبيد وابا ثور اتفقوا علىٰ ان الملتقط له ان يأكل اللقطة بعد التعريف ان كان فقيراً ويتصدق بها ان كان غنياً، واختلفوا في الغني هل له تملكها او عليه انفاقها؟ فقال مالك والشافعي: له تملكها وقال ابو حنيفة: ليس له الا ان يتصدق بها، وروىٰ مثل قوله عن علي وابن عباس وجماعة من التابعين، وقال الاوزاعي: ان كان مالا كثيراً جعله في بيت المال(٢).

---

١ ـ المغني، ج٦، ص٣٢٨.

٢ ـ بداية المجتهد، ج٢، ص٣٠٤.

ويبدو ان مجهول المالك عند العامة حاله حال اللقطة، فيقع فيه الخلاف المنقول عنهم، الامر الذي يعني عدم امكان الترجيح بمخالفة العامة وحكامهم، فتكون النتيجة سقوط الروايتين عن الحجية والرجوع الىٰ معتبرة علي بن مهزيار.

تنبيهان:

الاول: لايقال ان معتبرة علي بن مهزيار ومعتبرة هشام بن سالم قد اعرض عنهما المشهور فتسقطان عن الحجية ويلزم الأخذ بما دل علىٰ وجوب التصدق بمجهول المالك، فانه يقال: ان اعراض المشهور انما يسقط الرواية عن الحجية اذا كان ناشئاً من خلل فني في النقل او المنقول، وهو غير ظاهر في اعراضهم عن هاتين الروايتين، بل علىٰ الاقل يحتمل قوياً ان يكون الاعراض لوجوه اجتهادية، ومعه لايوجب سقوط المعتبرتين عن الحجية.

الثاني: قد يقال: ان النتيجة التي انتهىٰ اليها البحث مما لايقول به الاصحاب، وقد ذكر الفقيه الهمداني‌ﷺ في مصباحه ان التعويل علىٰ ظهور معتبرة علي بن مهزيار مشكل؛ لاجل مخالفته للمشهور او المجمع عليه؛ لانه لم ينقل القول باباحة مال الغير عند تعذر ايصاله الىٰ صاحبه عدا ما حكي عن المحقق

الاردبيليﷺ في كتاب الصيد والذباحة من شرحه من نسبة القول باباحة المال الحرام المختلط بالحلال غير المتميز عنه، ولا المعروف صاحبه الىٰ القيل، وهو خارج عن مورد الرواية[١].

فيقال: ان الصناعة وان اقتضت ذلك، الا ان الفتوىٰ به في غاية الاشكال، فيلزم الاحتياط ان لم نقل بسقوط المعتبرة في هذا المورد عن الحجية باعراض الجميع عنها، وناقشنا في تحقق اعراض من الجميع. وعليه يلزم الرجوع الىٰ ما تقتضيه القاعدة.

وقد يترقىٰ فيقال: ان مجهول المالك لو كان ملكاً لمن وضع يده عليه لعرف ذلك واشتهر بين المتشرعة والاصحاب، ولذاع امره لكثرة الابتلاء به، بينما المحكي عن المشهور بل قيل: لم يظهر خلاف في وجوب التصدق بمجهول المالك، الامر الذي يدل علىٰ ان مجهول المالك لايملك.

ونلاحظ علىٰ ذلك:

اولاً: لم يثبت وجود اجماع علىٰ القول بالتصدق بمجهول المالك، بل نلاحظ ان الكليني قد اعتمد علىٰ الروايات التي تجيز التملك مع الضمان، وافتىٰ الشيخ الصدوق بمضمون رواية هشام بن سالم.

---

١ ـ مصابح الفقيه، كتاب الخمس، ص ١٣٨.

ثانياً: ان المتتبع في الروايات لايقف علىٰ وجود ارتكاز عام علىٰ التصدق بمجهول المالك، بل الملاحظ عدم وضوح حكمه في اذهان المتشرعة، فكانت الاسئلة الموجهة الىٰ الائـمةعليهم السلام «بلسان كيف اصنع» و «هل لي مخرج». ومنه يظهر وجه النظر في ما افاده الفقيه الهمدانيقدس سره فـي مـصباحه[1] مـن انـه ربـما يستشعر من بعض الاخبار كـون الصـدقة بـالمال الذي يـتعذر ايصاله الىٰ صاحبه من الامور المـعروفة لدىٰ السـائلين، فـانت ترىٰ ان التتبع في الاخبار يقضي بخلاف ذلك، واما رواية معاوية بن وهب التي استشهد بها، فلا اشعار لها فضلا عن الدلالة علىٰ المدعىٰ، وانما غاية ما تكشف عنه ان السائل يحتمل ان يكون الحكم الشرعي هو التصدق، ولعله سمعه من بعض المفتين فـي ذلك الوقت.

ثالثاً: ان مادل من الاخبار علىٰ جـواز التـملك ليس مـبتلىٰ لابخلل في النقل ولا بخلل في المنقول، اما الأول؛ فلاننا نـرىٰ الاعتماد عليها في كتب المحدثين والفقهاء ولايوجد ادنىٰ تلويح بشذوذها ووجود خـلل فـيها، وامـا الثـاني فـافتراض وقـوف الاصحاب علىٰ خلل فيها من ناحية المنقول بعيد، ويبعده مضافاً

---

١ ـ نفس المصدر.

الىٰ عدم ثبوت ارتكاز متشرعي عام علىٰ التصدق بمجهول المالك احتمال استناد الاصحاب الىٰ وجوه اجتهادية في عدم فتواهم بالتملك لمجهول المالك، ولا يبعد ان يكون قد حصل اطمينان شخصى لاولئك الاصحاب باخبار التصدق لكثرتها، ولوجود فقهاء كثيرين من العامة يفتون بخلافها، ولكونها علىٰ خلاف مقتضىٰ القاعدة والاحتياط، مع ان هذه المبررات لاتوجب عندنا حصول الاطمينان الشخصي علىٰ خلاف اخبار التملك.

حكم الزواج من بنت الخالة لمن أتى امها في صغره



حكم الزواج من بنت الخالة لمن اتىٰ خالته في صغره[١]:

لاوجه للحكم بحرمة بنت الخالة علىٰ من اتىٰ خالته في صغره قبل بلوغه، لقصور ادلة الحرمة عن تناوله، سواء ماورد في تحريم بنت الخالة بالخصوص او ماورد في تحريم البنت علىٰ من فجر بأمها.

اما الأول؛ فلان المأخوذ في تلك الادلة هو من نال من خالته في شبابه، كما في معتبرة محمد بن مسلم قال: سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا جالس عن رجل نال من خالته في شبابه ثم ارتدع يتزوج بنتها؟ قال: لا، وتؤيدها رواية ابي ايوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال سأله محمد بن مسلم وانا جالس عن رجل نال من خالته وهو شاب ثم ارتدع ايتزوج ابنتها؟ قال: لا. ومن الواضح ان العنوان المأخوذ في هذين الخبرين لاينطبق علىٰ الصغير؛ لعدم اطلاق الشاب عليه مالم يكن بالغاً، ولامجال للتعدي؛ لعدم القطع بوحدة المناط، واحتمال الفرق عرفاً بين الموردين.

---

١ ـ ورد الىٰ سيدنا آية الله العظمىٰ السيد الكلبايكاني قدس سره استفتاء حول حكم الزواج من بنت الخالة لمن اتىٰ خالته في صغره ولما كنت في خدمته وكان لي شرف المشاركة في مجلس الاستفتاءات الاستدلالية فقد كتبت هذا البحث الكاشف عن حكم المسألة في نظري مع بيان المبنىٰ والدليل بشكل مركز وقرأته علىٰ سماحته وكان يصغي اليه ونال استحسانه قدس سره.

واما الثاني؛ فلان ادلة التحريم غير متناولة للصغير ايضاً اذ ان موردها الرجل، نظير معتبرة محمد بن مسلم عن احدهما‌عليهما‌السلام انه سئل عن الرجل يفجر بالمرأة ايتزوج بابنتها؟ قال: لا، وعلىٰ هذا النمط الاخبار الاخرىٰ كمعتبرة العيص بن القاسم، ومعتبرة منصور بن حازم، نعم ورد في رواية بريد قال: ان رجلا من اصحابنا تزوج امرأة قد زعم انه كان يلاعب امها ويقبلها من غير ان يكون افضىٰ اليها، قال: فسألت ابا عبد الله‌عليه‌السلام فقال: لي كذب، مُرْهُ فليفارقها، قال: فاخبرت الرجل فو الله مادفع ذلك عن نفسه وخلىٰ سبيلها، وهذه الرواية وان امكن الاستدلال بها في المقام؛ لان مفروض السؤال ان الرجل كان قد افضىٰ الىٰ ام زوجته ولم يذكر انه افضىٰ اليها في حال الرجولة او قبله، فيكون ترك الاستفصال في جواب الامام‌عليه‌السلام كاشفاً عن العموم، الا انها ضعيفة السند؛ فان المذكور في الكافي هو يزيد الكناسي وهو غير ثابت الوثاقة، ودعوىٰ اتحاده مع يزيد ابي خالد القماط الثقة مجرد احتمال، بل هي خلاف ظاهر رجال البرقي الذي ذكر كلا من يزيد الكناسي ويزيد القماط في اصحاب الصادق‌عليه‌السلام، وتعدد العنوان ظاهر في تعدد المعنون، والمذكور في الوسائل هو بريد، ولم يعلم انه بريد العجلي الثقة؛ لاحتمال ان يكون بريد الكناسي

الذي ذكره الشيخ في رجاله في اصحاب الصادق عليه السلام، واورد الكليني روايته عن ابي عبد الله عليه السلام في روضة الكافي، وهشام بن سالم كما يروي عن بريد العجلي فانه روىٰ عن بريد الكناسي، فلا مجال للتمييز، فتكون الرواية ساقطة عن الحجية سنداً.

ثم ان ابن ادريس قال في سرائره: (وقد روي ان من فجر بعمته او خالته لم تحل له ابنتاهما ابداً، اورد ذلك شيخنا ابو جعفر في نهايته، وشيخنا المفيد في مقنعته، والسيد المرتضىٰ في انتصاره) ولكنا لم نقف علىٰ هذه الروايات لمعرفة واجديتها لشرائط الاستدلال بها علىٰ الحكم الشرعي، علىٰ ان العنوان المأخوذ فيها طبقاً لهذا النقل لايشمل الصغير؛ اذ اخذ فيها عنوان من فجر، وهو مختص بمن تكون الحرمة فعلية في حقه وليس الصغير كذلك.

واما الاجماع المدعىٰ في كلمات السيد المرتضىٰ في الانتصار والعلامة في التذكرة حيث قال الأول: «مما ظن انفراد الامامية به القول بان من زنىٰ بعمته اوخالته حرمت عليه بنتاهما علىٰ التأبيد» ثم استدل بالاجماع والروايات، وقال الثاني في التذكرة «من زنىٰ بعمته اوخالته حرمت عليه بنتاهما ابداً عند علمائنا» فقد شكك فيه ابن ادريس، ثم ذكر ان الاجماع ليس ف

قول رجلين ولا ثلاثة ولامن عرف اسمه ونسبه؛ لان وجه كون الاجماع حجة عندنا دخول قول المعصوم في جملة القائلين، فاذا علمنا في جماعة قائلين بقول ان المعصوم ليس هو في جملتهم لانقطع علىٰ صحة قولهم الا بدليل غير قولهم، واذا تعين المخالف من اصحابنا باسمه ونسبه لم يؤثر خلافه في دلالة الاجماع؛ لانه انما كان حجة لدخول قول المعصوم فيه، لا لاجل الاجماع ولما ذكرناه يستدل المحصل من اصحابنا علىٰ المسألة بالاجماع وان كان فيها خلاف من بعض اصحابنا المعروفين بالاسامي والانساب.

ومن الواضح علىٰ هذا المبنىٰ ان دعوىٰ الاجماع قد لايراد منها اتفاق الكل، وعندنا ان حجية الاجماع انما هي من باب كشفها عن الارتكاز المتشرعي لدىٰ اصحاب الائمة عليهم السلام المستفاد من مجموع دلالات السنة، والناظر في الاخبار يجد ان الحرمة لم تكن مركوزة في اذهان الاصحاب، فيؤثر ذلك في كاشفية الاجماع وتحصيل العلم بالحكم بواسطته. علىٰ اننا اذا راجعنا كلمات بعض فقهائنا الاقدمين وجدناها غير ظاهرة في التعميم، بل ظاهرة في خلافه، فهذا الشيخ المفيد يقول في مقنعته: «ومن فجر بعمته او خالته حرمت عليه ابنتاهما ولم يحلا له

بنكاح ابداً» ومن الواضح ان عنوان الفجور لايطلق الا علىٰ من ارتكب حراماً فعلياً في حقه. مضافاً الىٰ انه بناء علىٰ تفسير الزنا بالفجور الذي لايتحقق مفهومه الا في حق العاصي والمـرتكب للحرام كان معقد الاجماع مختصاً بالبالغين.

وهكذا يتضح ان الحكم بعدم الحرمة متجه، ويدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿واحل لكم ما وراء ذلكم﴾ مضافاً الىٰ الاستصحاب، وان كان الاحتياط بالترك حسناً. والله العالم.



«البلاد الكبيرة»


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مسألة مبدأ حساب المسافة في البلاد الكبيرة من المسائل التي لم تنقح جيداً، حتىٰ ان الفقيه صاحب الحدائق‌ﷺ علىٰ احاطته وتبحره لم يلج في البحث عنها، ويظهر انها غير منقحة عنده، فراجع حدائقه تجد ماذكرناه جلياً. فلا بد من تنقيح هذه المسألة التي كثر الابتلاء بها في عصرنا الحاضر وتدقيق النظر فيها.

أقوال الفقهاء:

ولنأخذ اولا ببيان اقوال الفقهاء في المسألة فللاصحاب اقوال خمسة:

القول الأول: ان مبدأ المسافة هو آخر خطة البلد، بلا فرق بين البلدان الصغيرة والمتوسطة والكبيرة، وقد نسب هذا القول الىٰ المشهور، وان كان في هذه النسبة تأمل.

القول الثاني: التفصيل بين البلدان الكبيرة وغيرها، فتحسب المسافة في البلدان الكبيرة من آخر المحلة، وفي غيرها من آخر البلد. وهو مختار جماعة من الاصحاب منهم الشهيد الاول‌ﷺ اذ قال في الذكرىٰ: (ومبدأ المسافة من آخر العمارة في البلد المعتدل، ومن آخر محلته في البلد المتسع) وافاد في البيان ذلك ايضاً.

القول الثالث: ان مبدأ المسافة هو المنزل، وقد نسب الىٰ شيخنا الصدوق‌تيِّنُ وكأن الوجه في هذه النسبة مارواه في الفقيه عن مولانا الامام الصادق‌عليه‌السلام انه قال: اذا خرجت من منزلك فقصر حتىٰ تعود اليه، بضميمة ماذكره في مقدمة الفقيه من التزامه بان لايورد من الروايات الا مايفتي به ويعتقد انه حجة بينه وبين ربه عزوجل.

القول الرابع: ان مبدأ المسافة هو المحل الذي ينشيء المكلف منه السفر، وهو المحكي عن المحقق السبزواري‌تيِّنُ في الذخيرة والكفاية.

القول الخامس: ان مبدأ المسافة هو حد الترخص، وقد حكي احتمال ذلك عن المحقق المقدس الاردبيلي‌تيِّنُ في مجمع الفائدة والبرهان، ومال اليه من المتأخرين المحقق السيد الميلاني‌تيِّنُ علىٰ مافي تقرير بحثه، ويظهر من عبارة الفقيه الهمداني‌تيِّنُ في مصباحه ذهاب بعض الفقهاء اليه.

وعلىٰ هذا القول يكون مبدأ المسافة خفاء جدران البلد اذا لم يفرق بين البلاد الكبيرة وغيرها، وخفاء جدران المحلة في البلاد الكبيرة، بناء علىٰ التفصيل في حد الترخص.

وهناك بعض الفقهاء لم يتضح عندهم قول خاص فلجأوا الىٰ

الاحتياط.

تنقيح المسألة:

ولتحقيق ماهو الحق في هذه المسألة يقع الكلام في جهات:

الجهة الاولىٰ: في مايتحقق به عنوان المسافر عرفاً.

ولنبدأ بذكر معنىٰ السفر لغة، ولعل احسن تعريف لغوي للسفر هو ماذكره الفيومي في المصباح المنير قال: (وهو قطع المسافة، يقال ذلك اذا خرج للارتحال او لقصد موضع فوق مسافة العدوىٰ، لان العرب لايسمون مسافة العدوىٰ سفراً). وليس هذا التعريف واضحاً في بيان مبدأ صدق عنوان المسافر، فانه يصدق اذا خرج للارتحال او لقصد موضع فوق مسافة العدوىٰ، ولكن هل يصدق اذا خرج من منزله او من بلده اومن المكان الذي ينشيء منه السفر او الىٰ حد الترخص، فهذا مالم يذكر لا في هذا التعريف ولا في غيره[1]. واما ماذكره التهانوي من العامة في كتابه كشاف اصطلاحات الفنون قال: (ولا يخفىٰ ان مجرد القصد لايكفي في كون الشخص مسافراً، ولذا قال في التلويح: انه الخروج عن عمرانات الوطن علىٰ قصد سير تلك المسافة، فالمسافر من فارق وخرج من بيوت بلاده وعماراته قاصداً

---

١ ـ وان كان فيه اشعار بانه يقال للشخص اذا خرج وشرع بطي المسافة: انه مسافر.

مسافة) فلا مجال للاعتماد عليه كبيان للمعنىٰ اللغوي، كيف وقد خلت امهات الكتب اللغوية القديمة من بيان هذا التحديد؟ فما ذكره اما ان يراد به التحديد العرفي او انه تحديد بعض فقهاء العامة لمبدأ المسافة. نعم نقل ابن منظور في لسان العرب عن الازهري قوله: وسمي المسافر مسافراً؛ لكشفه قناع الكن عن وجهه ومنازل الحضر عن مكانه ومنزل الخفض عن نفسه وبروزه الىٰ الارض الفضاء، وهذا الكلام مضافاً الىٰ انه غير ظاهر في النقل الحسي، بل يستبعد ذلك، فانه لايدل علىٰ تحديد دقيق لمبدأ المسافة كما لايخفىٰ علىٰ من تدبر.

اذا عرفت ذلك نقول: قد اختلفت كلمات القوم في ما يتحقق به عنوان المسافر عرفاً، فذهب بعضهم كالسيد البروجردي‎ؒ علىٰ مافي تقرير بحثه الىٰ صدق السفر بالخروج عن خطة البلد بلا فرق بين البلاد المعتدلة وغيرها، بتقريب ان عنوان السفر والاقامة متقابلان عرفاً، كما يستفاد من قوله تعالىٰ: ﴿ يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ﴾، وبما ان عنوان المقيم يطلق علىٰ الشخص باعتبار توطنه في بلد خاص، دون نظر الىٰ محل سكناه في ذلك البلد، ومادام هو في البلد يطلق عليه عنوان المقيم عرفاً، وان تردد في محلات البلد وشوارعه، فان عنوان

المسافر المقابل لعنوان المقيم يطلق علىٰ من خرج من بلده وتغرب عن وطنه، ويبدأ ذلك بالخروج عن خطة البلد. ولذا يعتبر في مقام تحديد المسافات الفاصلة بين البلدان دون نظر الىٰ المحلات والمنازل، بلا فرق بين البلاد المعتدلة وغيرها؛ لان صرف تسمية قسم من البلد باسم، لايوجب صيرورة الخارج منها مسافراً، بشهادة العرف والوجدان، ولذا ترىٰ ان الشخص ينسب سكنه الىٰ مجموع البلدة فيقال: فلان يسكن بغداد مثلا، مع انه يقطن في واحدة من محلاتها، وترىٰ ان من تردد في بلده لقضاء حوائجه لايخرج عن عنوان المقيم.

وذهب بعض كالمحقق السيد الميلاني‌ﷺ الىٰ ان السفر بمعنىٰ الظهور والوضوح من اسفر الصبح بمعنىٰ اضاء، وهو لايحصل مادام الشخص في البلد، بحيث يرىٰ الناس ويرونه، وعليه يرجح اعتبار حد الترخص مبدأ المسافة؛ لاستلزامه الخروج من البلد بتوابعه، فيصدق عنوان المسافر عليه، هذا وقد ذكر المحقق الحلي‌ﷺ في المعتبر في مقام الاحتجاج علىٰ اعتبار التقصير من حد الترخص لا قبله: ان السفر لايتحقق في البلد ومع حيطانه، فلا بد من التباعد الذي يطلق معه علىٰ بالغه عنوان السفر وهو تواري البيوت.

ويرىٰ آخرون: ان السفر يطلق علىٰ المسافر منذ تحركه بقصد قطع المسافة من المكان الذي ينشيء منه السفر، فاذا خرج الشخص من منزله قاصداً مسافة صدق عليه عنوان المسافر منذ خروجه من البيت بهذا القصد.

وذهب المحقق العراقيﷺ الىٰ ان السفر يصدق عرفاً بخروج الشخص من المكان الذي لايرىٰ نفسه غريباً فيه، وهو يختلف باختلاف السائر؛ اذ ربما يرىٰ الانسان نفسه غريباً بالخروج من بيته، وربما لايرىٰ ذلك الا بالخروج من المحلة، وقد لايراه الا بالخروج من البلد. ورتب عليه ان السفر يصدق عرفاً بخروج الشخص من منزله مع الانفراد ومن قريته مع اجتماع الدور، ومن محلته مع اتساع البلد بمقدار يحسب عند العرف بلاداً متعددة متصلة.

ولكي نخرج بنظرية متكاملة في هذا المجال ينبغي ان نستقريء الوجدانات العرفية التي ندركها ويدركها كل انسان عرفي ضمن نظرية موحدة تفسر هذه الوجدانات العرفية جميعاً، ونحن نلاحظ ان الكلمات المتقدمة للمحققينﷺ كانت تنزع الىٰ هذا الاتجاه، الا انها لم تستوعب ابعاده. فهناك عدة وجدانات عرفية ينبغي التفكير في تخريج نظري لها.

فمن ناحية يلاحظ ان الشخص اذا خرج وتحرك من منزله او من الموضع الذي ينشيء منه السفر قاصداً الخروج من بلدته، صح ان يقال عنه عرفاً: انه مسافر، فلو سئل اهله: اين فلان؟ واجابوا انه سافر، صح هذا الجواب بلا عناية في النظر العرفي، وان كان الشخص لم يخرج من بلدته، بل هو في طريق الخروج منها[١]، وهذا الوجدان ثابت بالنسبة الىٰ الناحية التي كان فيها الشخص قبل السفر، فلو تحرك من جنوب البلد باتجاه شماله للخروج منه الىٰ مكان آخر صح ان يقال بعد مغادرته لجنوب البلد انه قد سافر، بحيث لو سئل شخص في تلك الناحية عنه واجاب بانه سافر، صح جوابه في النظر العرفي بلا عناية، وان كان المسافر بعد لم يخرج من البلدة بل هو متجه للخروج منها.

ومن ناحية ثانية يلاحظ ان النظر العرفي ازاء شخص يتجول في البلدة لقضاء حوائجه يختلف عن النظر العرفي ازاء الشخص نفسه اذا كان تجوله بقصد الخروج من البلدة، فان العرف ينظر الىٰ الثاني نظر سفر بخلاف نظره الىٰ الأول.

ومن ناحية ثالثة ان السفر وان عرف بانه قطع المسافة، ولكن

---

١ ـ وقد ذكر الفقيه الهمداني قدس سره في مصباحه ان العرف لا يأبىٰ عن اطلاق انه شرع في السفر من حين تلبسه بالسير بهذا القصد.

العرف لايتقيد بعدم اطلاق عنوان المسافر علىٰ الشخص الا بعد انجازه لذلك، فتلبس الشخص بالمبدأ عرفاًيكون قبل الانـجاز، وهو أمر يستفاد من اللـغة ايـضاً، فـلاحظ كـلام الفـيومي فـي المصباح المنير تجد صدق ماذكرناه، واطلاق عـنوان المسـافر علىٰ الشخص قبل انجازه ذلك اطـلاق حـقيقي وليس مشـوباً بعناية او تسامح، بخلاف اطلاق عنوان علىٰ شخص قبل انجازه للمبدأ نظير اطلاق الطبيب علىٰ من يزاول تـعلم الطـبابة؛ فـانه عنائي ولا يطلق عليه العنوان حـقيقة الا بـعد اكـماله دراسـته وتخرجه منها.

ومن ناحية رابعة ان الشخص لايطلق عليه عـنوان المسـافر حقيقة وبلا عناية عند العرف اذا خرج مـن مـحلته الىٰ مـحلة اخرىٰ في ضمن بلده الذي يقيم فيه، وان كان الفاصل بينها بنحو لو لوحظ بين بلد وبلد، لصدق عنوان المسافر علىٰ الخارج من الأول قاصداً الثاني.

ومن ناحية خامسة انه لو خرج شـخص مـن مـنزله بـقصد الخروج من البلدة الىٰ مكان ثان، ورآه شخص في البلدة وهـو يعلم ان هذا الخارج من منزله يسير في البلدة للخروج منها الىٰ مكان آخر وقال عنه: انه مسافر او يسافر، بارادة الحال لصح ذلك

عرفاً بلا عناية، بينما لو قال عنه: انه سيسافر او يريد السفر وليس بمسافر فعلا، لكانت صحة هذا الكلام موقوفة علىٰ اعمال عناية، بلحاظ انه لم يخرج من البلد بعد او لم يقطع بعد المسافة.

وبلحاظ مجموع هذه الامور المتقدمة وتدقيق النظر فيها يظهر ان السفر عنوان يطلق عرفاً علىٰ السير بقصد الخروج من محل الاقامة ومغادرته، وعلىٰ هذا فعنوان المسافر يطلق عرفاً علىٰ الشخص منذ حركته بهذا القصد، ولايتقيد اطلاقه بخروج الشخص من البلد.

واما حساب المسافة، فان المتعارف بين الناس قديماً وحديثاً هو حساب المسافة بين البلدان، وهو آمر يرجع الىٰ نكات لاترتبط بصدق عنوان المسافر عرفاً، فعلىٰ الرغم من صدق عنوان المسافر علىٰ الشخص منذ تحركه بقصد مغادرة محل الاقامة، الا ان المسافة تلحظ بين بلد وبلد، فاذا قيل: قطع فلان في سفره كذا فرسخ، انساق الىٰ الذهن الفاصل بين البلد والمحل الذي وصل اليه المسافر، وبهذا اللحاظ يقال: سافر فلان من مكة مثلا الىٰ المدينة، مضافاً الىٰ انه اخذ في عنوان السفر قصد الخروج من محل الاقامة.

ومما تقدم يظهر وجه النظر في كلمات الاعلام المتقدمة، فلا

يصح ماافاده السيد البروجردي﴿ لابتنائه علىٰ التلازم بين صدق عنوان المسافر ومبدأ حساب المسافة؛ اذ ان عنوان المسافر يطلق علىٰ الشخص عرفاً اذا تحرك قاصداً الخروج من محل الاقامة، وان لم يغادره بعد، واما المسافات في السفر فانها تلاحظ بين البلدان باعتبار انه اخذ في السفر الخروج من محل الاقامة، وباعتبار ان حساب المسافات لابد ان يخضع لضابط عام وفق نكتة جغرافية.

واما ماافاده السيد الميلاني﴿ فغريب؛ اذ لو تنزلنا وسلمنا بعدم اطلاق عنوان المسافر بلاعناية علىٰ الشخص منذ حركته بقصد قطع المسافة، الا انه لاريب في اطلاق هذا العنوان بلاتجوز علىٰ الشخص اذا غادر بلده وان لم يصل بعد الىٰ محل الترخص، والمناسبة المذكورة في كلامه﴿ محفوظة في المقام ايضاً؛ لانه اذا خرج من سور البلد فقد اسفر. وهذه المناسبة محفوظة في ما ماذكرناه ايضاً، لان الاسفار له لحاظات متعددة، فاذا خرج من منزله فقد اسفر بلحاظ منزله واهله.

واما من جعل مبدأ المسافة هو نقطة انطلاق الشخص بقصد المغادرة، فقد غفل عن ان العرف يفكك بين صدق عنوان المسافر ومبدأ حساب المسافة.

الجهة الثانية: البحث في الاخبار الشريفة:

وهي علىٰ طوائف:

الطائفة الاولىٰ: ماستفيد منه ان مبدأ حساب المسافة هو آخر خطة البلد وهي:

١ـ معتبرة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال: وقد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الىٰ ذي خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان أربعة وعشرون ميلا فقصر وافطر فصارت سنة.

والرواية ظاهرة في ان مبدأ حساب المسافة هو آخر خطة البلد، فان الامام عليه السلام في مقام بيان المسافة الموجبة للافطار والتقصير، وقد بدأ بحسابها من المدينة، ومقتضىٰ اخذ عنوان المدينة مدخولا لحرف الجر الدال علىٰ الابتداء هو ارادة مجموع البلدة.

٢ـ معتبرة العيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اذا خرج الرجل في شهر رمضان مسافراً افطر، وقال: ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خرج من المدينة الىٰ مكة في شهر رمضان ومعه الناس وفيهم المشاة، فلما انتهىٰ الىٰ كراع الغميم دعا بقدح من ماء فيما بين الظهر والعصر فشربه وافطر معه الناس.

وتقريب الاستدلال بالرواية هو ظهور قوله عليه السلام من المدينة الىٰ مكة في ان مبدأ حساب المسافة اخر خطة البلد، كما هو مقتضىٰ اضافة الخروج الىٰ مجموع البلدة.

ولكن الملاحظ علىٰ الاستدلال بالرواية انها ليست بصدد بيان المسافة حتىٰ يفهم منها ان نقطة البدأ حسابها هو اخر خطة البلد، وانما الرواية بصدد بيان حكم الافطار في السفر مستشهدة بسفر النبي صلى الله عليه وآله وسلم من المدينة، وهو لايدل بالضرورة علىٰ ان مبدأ الحساب شرعاً هو اخر خطة البلد، وانما يمكن ان يكون ذكر خروج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من المدينة تعبيراً عرفياً، بلحاظ ماتقدم في الجهة الاولىٰ من انه اخذ في السفر الخروج من محل الاقامة، فبهذه النكتة قد يجعل الخروج من البلدة مبدأ للسفر.

٣ـ معتبرة عبد الرحمٰن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال: قلت له: كم ادنىٰ مايقصر فيه الصلاة؟ قال: جرت السنة ببياض يوم. فقلت له: ان بياض يوم يختلف يسير الرجل خمسة عشر فرسخاً في يوم وبسير الآخر اربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم. قال: فقال: انه ليس الىٰ ذلك ينظر، اما رأيت سير هذه الاثقال بين مكة والمدينة؟ ثم أومأ بيده، اربعة وعشرون ميلا يكون ثمانية فراسخ.

والظاهر ان تحديد مبدأ المسافة منزل على ماهو المعهود بين الناس من حساب المسافات بين البلدان.

٤ـ رواية رفاعة بن موسىٰ قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد السفر في رمضان قال: اذا اصبح في بلده ثم خرج فان شاء صام وان شاء افطر.

وتقريب الاستدلال بها هو ان الظاهر بدلالة السياق بمقتضىٰ ذكر الاصباح في بلده ان المراد من الخروج هو الخروج من بلده لامن منزله، فيكون لها دلالة علىٰ ان المسافة تبدأ من آخر خطة البلد.

ولكن الرواية ليست بصدد بيان المسافة وحسابها، وانما هي واردة لبيان حكم اخر، فلا مجال للاستدلال بها علىٰ المدعىٰ.

٥ـ مرسلة محمد بن يحيىٰ الخزاز عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال: بينا نحن جلوس وابي عند وال لبني امية علىٰ المدينة، اذ جاء ابي فجلس فقال: كنت عند هذا قبيل فسائلهم عن التقصير، فقال قائل منهم: في ثلاث، وقال قائل منهم: في يوم وليلة، وقال قائل منهم: روحة، فسألني، فقلت له: ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما نزل عليه جبرئيل بالتقصير، قال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كم ذاك؟ فقال: في بريد، قال: واي شيء البريد؟ فقال: مابين ظل

عير الىٰ فيء وعير، قال: ثم عبرنا زماناً ثم رأىٰ بنو امية يعملون اعلاماً علىٰ الطريق، وانهم ذكروا ماتكلم به ابو جعفرعليه السلام فذرعوا مابين ظل عير الىٰ فيء وعير، ثم جزوه علىٰ اثنىٰ عشر ميلاً، فكانت ثلاثة الاف وخمسأة ذراع كل ميل، فوضعوا الاعلام، فلما ظهر بنو هاشم غيروا أمر بني امية لان الحديث هاشمي، فوضعوا الىٰ جنب كل علم علماً.

والظاهر من جملة (يعملون اعلاماً علىٰ الطريق) هو انهم يعملونها علىٰ الطريق بين البلدان لابين المحلات والمنازل، ويظهر من الرواية امضاء الامامعليه السلام لهذه الطريقة، لكن الرواية ساقطة سنداً.

٦ـ رواية صفوان عن الرضاعليه السلام في حديث انه سئل عن رجل خرج من بغداد فبلغ النهروان، وهي اربعة فراسخ من بغداد، قال: لو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهباً وجائياً لكان عليه ان ينوي سفراً من الليل والافطار، فان هو اصبح ولم ينو السفر، فبدا له بعد ان اصبح في السفر، قصر ولم يفطر يومه ذلك.

وتقريب الاستدلال بالرواية يقوم علىٰ اساس كشفها عن معهودية حساب المسافة بين البلدان، ولذا حين ذكر السائل مسافة اربعة فراسخ حددها بما بين بغداد والنهروان. ولم يردع

الامامعليه السلام عن ذلك، وقولهعليه السلام: لو خرج من منزله يريد النهروان ذاهباً وجائياً ليس ردعاً، وانما لاجل ان حركته من منزله حركة مسافر فتؤثر في قضية التقصير والافطار، فيكون الخروج من المنزل مبدأ للسفر لالحساب المسافة. الا ان الرواية ساقطة سنداً لكونها مقطوعة السند.

٧ـ معتبرة ابي ولاد قال: قلت لابي عبد اللهعليه السلام اني خرجت من الكوفة في سفينة الىٰ قصر ابن هبيرة، وهو من الكوفة علىٰ نحو عشرين فرسخاً في الماء، فسرت يومي ذلك اقصر الصلاة، ثم بدا لي في الليل الرجوع الىٰ الكوفة، فلم أدر أصلي في رجوعي بتقصير ام بتمام؟ وكيف كان ينبغي ان اصنع؟ فقال: ان كنت سرت في يومك الذي خرجت فيه بريداً، فكان عليك حين رجعت ان تصلي بالتقصير؛ لانك كنت مسافراً الىٰ ان تصير الىٰ منزلك.

وتقريب دلالتها: ان السائل حدد المسافة بدأ بآخر خطة البلد كما هو ظاهر قوله: وهو من الكوفة علىٰ نحو عشرين فرسخاً، وقد أقره الامامعليه السلام علىٰ ذلك؛ فان الامامعليه السلام قد حدد للسائل في الجواب مسافة بريد. فلو كان المبدأ الذي فرضه السائل غير صحيح شرعاً، لكان علىٰ الامامعليه السلام عند تحديده للبريد ان ينبه

علىٰ مبدأ المسافة وبما انه لم يذكر شيئاً حول ذلك، يعلم اقراره للسائل علىٰ ان المسافة تحسب من آخر خطة البلد. بل يمكن ان يقال: ان السائل ذكر في مفروض سؤاله خروجه من الكوفة، فيكون قول الامام عليه السلام: ان كنت سرت في يومك الذي خرجت فيه بريدا ظاهراً في الخروج من الكوفة، فيكون لكلامه عليه السلام ظهور في بيان المبدأ لحساب المسافة، وانه آخر خطة البلد.

الطائفة الثانية: ما يستدل به علىٰ ان مبدأ حساب المسافة انما هو المنزل، فيبدأ المسافر بحساب الفراسخ من منزله اذا خرج بقصد السفر.

وهذه الطائفة تشتمل علىٰ روايات عدة وهي:

الرواية الاولىٰ: مرسلة الصدوق في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال: اذا خرجت من منزلك فقصر الىٰ ان تعود اليه[1].

وهذه الرواية مضافاً الىٰ ضعفها سنداً ـ لارسالها، وكون المرسل لها هو الصدوق قدس سره لايجدي في اثبات الحجية لها علىٰ ماذكرناه في ابحاثنا الرجالية من عدم حجية مرسلات الصدوق ـ فان دلالتها ليست تامة في اثبات المدعىٰ؛ اذ المدعىٰ ان هذه الرواية تدل علىٰ ان مبدأ حساب المسافة للمسافر هو المنزل،

---

١ ـ الوسائل، كتاب الصلاة، الباب ٧ من ابواب صلاة المسافر، ح ٥.

بينما هذه الرواية ليست ناظرة الىٰ مبدأ حساب المسافة، وانـما هي ناظرة الىٰ جهة ثانية، وهي مكان التقصير، اي: من اين يبدأ المسافر بالتقصير.

وبدأ المسافر بالتقصير لاربط له بمبدأ حساب المسـافة؛ لان الشروع في التقصير قد يكون منوطاً بتحقق عنوان المسافر، وقد تقدم عند الكلام علىٰ الجهة الاولىٰ: ان عنوان السفر يصدق علىٰ الشخص منذ شروعه بقطع المسافة ومنذ خروجه بقصد السـفر، فاذا خرج الشخص من منزله بقصد السفر يـطلق عـليه عـنوان المسافر عند خروجه من المنزل.

اما مبدأ حساب المسافة فلا ملازمة بينه وبين مـبدأ صـدق عنوان المسافر.

فهذه الرواية ليست في مقام النظر الىٰ مبدأ حساب المسافة، وانما هي في مقام بيان مبدأ الشروع في التقصير ولاملازمة بين الامرين كما تقدم.

والذي يشهد علىٰ عدم الملازمة هو ان المشـهور افـتوا بأن مبدأ التقصير هو الوصول الىٰ حد التـرخـص، واما قـبل حـد الترخص فلا يجوز ان يقصر الصلاة، مع تسـليمهم بـان عـنوان المسافر يصدق علىٰ الشخص اذا فارق بلده وان لم تتوار عـنه

البيوت وان لم يخف عليه صوت الاذان.

الرواية الثانية: رواية سليمان بن حفص المروزي قال: قال الفقيه عليه السلام: التقصير في الصلاة بريدان او بريد ذاهباً وجائياً... الىٰ ان قال: فاذا خرج الرجل من منزله يريد اثني عشر ميلا وذلك اربعة فراسخ ثم بلغ فرسخين ونيته الرجوع او فرسخين اخرين قصر... الحديث[١].

وهذه الرواية مضافاً الىٰ ضعفها السندي ـ لعدم ثبوت وثاقة سليمان بن حفص ـ هي غير تامة دلالة ايضاً.

وذلك لان الروايات التي دلت علىٰ ان مبدأ الاثني عشر ميلا انما هو آخر خطة البلد تكون قرينة علىٰ تعيين مبدأ المسافة الذي لم يعين في هذه الرواية، بل ماذكرناه من ان البناء علىٰ تعيين المسافات بين البلدان وعلىٰ لحاظ المسافات بين البلدان يكون قرينة لبية ارتكازية تحتف بالخطاب الوارد في هذه الرواية، فكأن الامام عليه السلام يريد ان يقول: ان من خرج من منزله يريد اثني عشر ميلا، تبدأ من آخر خطة بلده يجب عليه التقصير.

فهذه الرواية لا دلالة لها علىٰ المدعىٰ.

الرواية الثالثة: رواية موسىٰ بن الخزرج قال: قلت لابي

---

١ ـ الوسائل، كتاب الصلاة، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، ح ٤.

الحسنعليه السلام: اخرج الىٰ ضيعتي ومن منزلي اليها اثنا عشر فرسخاً، أتم الصلاة أم اقصر؟ فقال: أتم[١].

وهذه الرواية ساقطة سنداً ايضاً؛ لجهالة حال موسىٰ بن الخزرج؛ فانه مجهول الحال وغير ثابت الوثاقة، فلا يمكن للفقيه الاستناد اليها وان تمت من حيث الدلالة، علىٰ انها غير تامة الدلالة ايضاً، فان بدأ حساب المسافة من المنزل لم يرد في كلام الامامعليه السلام، وانما ورد في كلام السائل، ولم يظهر من جواب الامامعليه السلام انه قد امضاه علىٰ ذلك، غاية الامر ان الامامعليه السلام أمره بالاتمام، والأمر بالاتمام لاينحصر وجهه في الخروج الىٰ الضيعة؛ لامكان ان يكون الأمر بالاتمام باعتبار ان المسافة التي فرضت في السؤال انما هي بين المنزل والضيعة، مع ان المسافة التي يقصر فيها المسافر ينبغي ان تفرض بين البلد والضيعة، لابين المنزل والضيعة.

فمن المحتمل ان يكون قولهعليه السلام: اتم ردعاً للسائل عما رآه مبدأ للمسافة، لا انه اقرار له على مافرضه من مبدأ المسافة.

علىٰ انه لو فرض ظهور الامضاء من هذه الرواية يمكن ان يقال: انها مطلقة، اي سواء كان المنزل منزلا منفرداً كما لوكان

---

١ ـ الوسائل، كتاب الصلاة، الباب ١٤ من ابواب صلاة المسافر، ح ١٥.

في صحراء او كان واقعاً علىٰ آخر خطة البلد او كان في وسط البلد، وحينئذ يقيد هذا الاطلاق بروايات الطائفة الاولىٰ التي فرضت ان مبدأ المسافة هو آخر خطة البلد، فينتج من ذلك تفصيل في المكان الذي شرع الشخص منه بالسفر بين ان يكون منزلا في ضمن البلد وبين ان يكون منزلا منفرداً او واقعاً علىٰ آخر خطة البلد، فاذا كان الاول فمبدأ حساب المسافة هو آخر خطة البلد، وذلك لان من يرىٰ ان مبدأ حساب المسافة هو آخر خطة البلد ناظر الىٰ التجمع السكني لا الىٰ ماكان منفرداً.

الرواية الرابعة: معتبرة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم، قال: ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وان خرج بعد الزوال فليتم يومه[1].

تقريب الاستدلال بهذه الرواية علىٰ المدعىٰ:

هو ان مقتضىٰ دلالة الاقتضاء العرفية ان مبدأ الخروج الذي لم يصرح به في كلام الامام عليه السلام هو المنزل؛ لان الامام عليه السلام سئل عن الرجل يخرج من بيته فحدد مبدأ الخروج في السؤال.

ويمقتضىٰ التماثل بين الجواب والسؤال يتعين المبدأ

---

[1] ـ الوسائل، كتاب الصوم، الباب ٥ من ابواب من يصح منه الصوم، ح ٢.

المفروض في كلام الامام عليه السلام فيكون قوله عليه السلام: ان خرج من قبل ان ينتصف النهار، بمثابة مالو قال: ان خرج من بيته من قبل ان ينتصف النهار، فيتعين متعلق الخروج الوارد في كلام الامام عليه السلام بدلالة الاقتضاء.

فاذا كان المبدأ هو البيت، واذا كان مفاد الرواية ان خرج من بيته من قبل ان ينتصف النهار فليفطر، كانت الرواية دالة علىٰ ان مبدأ حساب المسافر هو الخروج من البيت.

ولكن هذه الرواية لادلالة لها علىٰ المدعىٰ اصلا؛ لان المبدأ في جواب الامام عليه السلام وان كان هو البيت، ولكن الخروج من البيت في هذه الرواية لم يجعل مبدأ لحساب المسافة، بل الرواية ناظرة الىٰ وظيفة الصائم الذي يخرج من بيته بقصد السفر وقطع المسافة، فبعد ضم مادل علىٰ ان المسافة ثمانية فراسخ تبدأ بآخر خطة البلد، تكون النتيجة ان الصائم الذي خرج من بيته وهو يريد قطع ثمانية فراسخ تبدأ بآخر خطة البلد، يفطر اذا خرج من بيته قبل انتصاف النهار، واين ذلك عن كون مبدأ المسافة هو المنزل.

الرواية الخامسة: رواية عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج من منزله يريد منزلا اخر

او ضيعة له اخرىٰ، قال: ان كان بينه وبين منزله او ضيعته التي يؤم بريدان قصر وان كان دون ذلك اتم[١].

والانصاف ان هذه الرواية هي الرواية الوحيدة التي تدل علىٰ ان مبدأ حساب المسافة هو المنزل؛ لان الامامعليه السلام قدر البريدين بين المنزل الأول وبين المنزل الثاني والضيعة فقال: ان كان بينه وبين منزله... فقوله: بينه اي: بين منزله الأول، بقرينة السؤال اذ قال: يخرج من منزله.

فهذه الرواية تامة الدلالة علىٰ مايدعىٰ في هذه الطائفة، ولكنها لاتصلح لمعارضة اخبار الطائفة الاولىٰ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: ان هذه الرواية مرسلة، وكون المرسل لها هو عبد الله بن بكير الذي هو من اصحاب الاجماع لاينفع في تصحيح الاشكال السندي فيها علىٰ ماحققناه في الرجال، فالرواية ساقطة سنداً.

الأمر الثاني: دلالتها علىٰ ان مبدأ حساب المسافة هو المنزل قائمة علىٰ اساس الاطلاق؛ لان الرواية لم تفصل بين ان يكون المنزل منزلا منفرداً، او ليس في ضمن بلد، او يقع في آخر خطة البلد، وبين ان يكون المنزل في ضمن بلدة ولا يقع علىٰ آخر

---

١ ـ الوسائل، كتاب الصلاة، الباب ١٤ من ابواب صلاة المسافر، ح ٣.

خطة البلد، وحينئذ تكون دلالتها علىٰ ان مبدأ حساب المسافة هو المنزل دلالة اطلاقية، والدلالة الاطلاقية قابلة للتقييد، فيمكن ان نرفع اليد عن اطلاق هذه الرواية بقرينة اخبار الطائفة الاولىٰ التي دلت علىٰ ان مبدأ حساب المسافة هو آخر خطة البلد.

واما ماادعي وتوهم من ان المقصود بالمنزل هنا ليس هو البيت، وانما المقصود به هو البلد، لان المنزل مكان للنزول، فهذا التوهم فاسداً جداً؛ لان اطلاق المنزل علىٰ البلد اطلاق عنائي فيقال للبلد: منزل بلحاظ ان فيه دار السكن.

فحمل لفظ المنزل علىٰ ارادة البلد يحتاج الىٰ قرينة؛ لان التعبير عن البلد بالمنزل تعبير مجازي ولايمكن المصير اليه الا مع القرينة وهي مفقودة.

وارادة الاعم من البيت والبلد اشد تسامحاً، فيحتاج الىٰ قرينة اكد، ولا قرينة في المقام.

الطائفة الثالثة: هي الطائفة التي استدل بها علىٰ ان مبدأ حساب المسافة للمسافر هو النقطة التي ينشيء منها سفره، فاذا انشأ سفره من منزله كان منزله مبدأ حساب المسافة، وهكذا.

وهذه الطائفة لاتشتمل الا علىٰ رواية واحدة، وسوف يظهر انها لاتدل علىٰ هذا المدعىٰ اصلا.

هذه الرواية هي معتبرة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يخرج في حاجة فيسير خمسة فراسخ او ستة فراسخ، ويأتي قرية فينزل فيها، ثم يخرج منها فيسير خمسة فراسخ اخرىٰ او ستة فراسخ لايجوز ذلك، ثم ينزل في ذلك الموضع، قال: لايكون مسافراً حتىٰ يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ، فليتم الصلاة[1].

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية علىٰ المدعىٰ هو: ان الترديد بين المنزل والقرية في جواب الامام عليه السلام انما هو بملاك المكان الذي ينشأ منه السفر، فاذا انشيء السفر من المنزل كان المنزل مبدأ حساب المسافة، واذا انشيء السفر من القرية كانت القرية مبدأ حساب المسافة.

فتدل هذه الرواية حينئذ علىٰ ان مبدأ حساب المسافة هو النقطة التي يشرع منها المسافر قاصداً للسفر، وهي تختلف حينئذ باختلاف النقطة التي ينشيء منها السفر.

ولكن هذه الرواية لادلالة لها علىٰ المدعىٰ اصلا؛ وذلك لان الترديد فيها ناظر الىٰ امر اخر، والذي يشهد علىٰ ان الترديد فيها ليس بلحاظ النقطة التي يشرع منها المسافر في سفره، هو انه لو

---

١ ـ الوسائل، كتاب الصلاة، باب ٤ من ابواب صلاة المسافر، ح ٣.

كان محط النظر ذلك لما كان معنىٰ لجعل القرية مبدأ شروع السفر، وذلك لان جعل المنزل مبدأ للمسافة يمكن ان ينسجم مع دعوىٰ كون المنزل هو النقطة التي ينشأ منها السفر.

ولكن هذا المعنىٰ لايتصور في مثل القرية؛ لان القرية تحتوي علىٰ نقاط عديدة، وكل مكان فيها يمكن ان يكون مبدأ للسير اذا قصد المسافر منه السفر.

فالتعبير بالقرية لاينسجم مع دعوىٰ ان المسافة تحسب من نقطة الشروع والقصد في السفر، لان القرية ليس فيها نقطة محددة لشروع المسافر، وانما من الممكن ان ينشيء المسافر سفره من وسط القرية او شمالها او جنوبها، وحينئذ سوف تختلف المسافة زيادة ونقصاً بحسب الموقع الذي ينشأ منه السفر.

فالترديد الحاصل في هذه الرواية ليس باللحاظ المدعىٰ.

فالمتحصل الىٰ الان ان ماتمّ من هذه الطوائف الثلاث سنداً ودلالة هو الاخبار التي دلت علىٰ ان مبدأ حساب المسافة للمسافر هو منتهىٰ عمارة البلد في البلد الذي يكون له وحدة جغرافية عرفية محفوظة.

وقد يقال: ان الاخبار التي دلت علىٰ ان المسافر يقصر اذا بلغ

حد الترخص ناظرة الىٰ تعيين شرعي لموضوع السفر، وانه يبدأ من حد الترخص، فيلزم حساب المسافة منه.

وقد قرب السيد الميلاني١ هذا البيان بتقريبين:

التقريب الأول: هو ان كل قضية صادقة منطقياً فعكس نقيضها صادق ايضاً، وعكس النقيض عبارة عن تحويل القضية الىٰ قضية اخرىٰ موضوعها نقيض محمول الاصل ومحمولها نقيض موضوع الاصل.

وبما ان قضية كل مسافر يقصر صادقة، فعكس نقيضها صادق ايضاً وهو: من لايقصر فليس بمسافر، وبما انه ثبت شرعاً ان المكلف اذا لم يصل الىٰ حد الترخص لايجوز له التقصير، وانما يقصر بعد الوصول الىٰ حد الترخص، فيكون من لم يبلغ حد الترخص غير مسافر عند الشارع.

فهذا التقريب يدل علىٰ ان مبدأ حساب المسافة من حيث ينطبق عليه المسافر، ولما كان هذا العنوان لاينطبق الا علىٰ من بلغ حد الترخص، فحينئذ المسافر الذي يبدأ بحساب المسافة هو ذلك المسافر الذي وصل حد الترخص ويقطع ثمانية فراسخ بدءاً من حد الترخص.

وهذا التقريب غير تام:

اولاً: لاشتماله علىٰ مغالطة لاتخفىٰ علىٰ النبيه، وهي ان صحة قضية كل مسافر يقصر أول الكلام، اذ ان بعض المسافرين لايقصرون بحكم الشارع، ولجعل هذه القضية صحيحة لابد من الاخذ بنظر الاعتبار الشروط التي اذا توفرت في المسافر وجب عليه التقصير فيقال: ان كل مسافر وصل الىٰ حد الترخص يقصر، وعكس نقيض هذه القضية هو: من لايقصر فليس بمسافر بلغ حد الترخص: ومن الواضح ان هذا العكس لايدلنا علىٰ ان هذه الاخبار في مقام تعيين موضوع شرعي لدليل التقصير للمسافر.

ثانياً: ان هذا التقريب ـ علىٰ فرض تماميته ـ لايقتضي ولايستلزم ان يكون مبدأ حساب المسافة هو أول حد الترخص؛ لان موضوع دليل التقصير بعد ملاحظة رواياته هو من قصد ثمانية فراسخ، فاذا دلنا الدليل ـ وهو روايات الطائفة الاولىٰ ـ علىٰ ان الثمانية فراسخ تبدأ من آخر خطة البلد، وضممنا ذلك الدليل الىٰ الاستدلال المنطقي الذي افاده السيد الميلاني تكون النتيجة حينئذ مايلي: من قصد ثمانية فراسخ تبدأ من آخر سور بلده فليقصر اذا بلغ حد الترخص؛ لانه مسافر حينئذ.

فهذا الاستدلال لايستلزم ان يكون مبدأ حساب المسافة وصول المكلف الىٰ حد الترخص، وانما لازم هذا الاستدلال هو

ان التقصير لايجب علىٰ المسافر العرفي، وانما يجب علىٰ المسافر الشرعي، والمسافر الشرعي هو الذي بلغ حد الترخص، ولكنه لكي يكون مسافراً شرعياً لابد قبل ذلك ان يكون مسافراً بالنحو الذي يقطع ثمانية فراسخ تبدأ من آخر خطة البلد.

فلا تنافي بين الأمرين، وانما يمكن الجمع بينهما، فتكون النتيجة ان من قصد قطع ثمانية فراسخ بدءاً من آخر خطة البلد لايقصر قبل بلوغ حد الترخص؛ لانه وان كان مسافراً عرفاً، الا ان الشارع لايوجب عليه القصر الا اذا بلغ حد الترخص.

فالتقريب الأول ليس صحيحاً.

التقريب الثاني: ان الأمر اذا دار بين التخصيص والتخصص يؤخذ بالتخصص، فاذا قال المولىٰ: اكرم العلماء، ثم قال: لاتكرم زيداً، وشككنا في ان زيداً الذي نهانا الشارع عن اكرامه جاهل فيخرج بالتخصص؟ او انه عالم، ولكن اخرجه الشارع بالتخصيص؟ في هذه الحالة القاعدة تقضي البناء علىٰ انه خارج بالتخصص، لان ظهور العام امارة وحجة في لوازمه المثبتة، فيكون المراد من زيد هو الجاهل لا العالم.

وفي ما نحن فيه يدورالامر بين التخصص والتخصيص؛ لان عدم التقصير قبل بلوغ حد الترخص اما ان يكون من باب

التخصيص، بمعنىٰ انه مسافر ولكـنه لايـقصر مـالم يـبلغ حـد الترخص، واما ان يكون من باب التـخصص، بـمعنىٰ انـه غـير مسافر فلا يقصر.

والقاعدة تقتضي الالتزام بالتخصص، فيكون من لم يبلغ حد الترخص غير مسافر عند الشارع.

وهذا التقريب ليس صحيحاً ايضاً؛ وذلك لاننا عندما يلقىٰ الينا الدليل الدال علىٰ ان من لم يبلغ حد الترخص لايقصر، لانكون في حيرة وشك في ان خروج من لم يبلغ حد الترخص هل هو تخصيصي او تخصصي حتىٰ نرجع الىٰ ماتقضيه القاعدة، وانـما بعد ملاحظة الروايات التي دلت علىٰ ان مبدأ المسافة هو آخـر خطة البلد، وبعد ملاحظة العـنوان العـرفي للـمسافر، وجـريان السيرة الذي تقدم الكلام عليه، بعد ملاحظة كـل هـذه الامـور يتضح ان عدم تقصير مـن لم يـبلغ حـد التـرخـص مـن بـاب التخصيص لا التخصص، فلا يمكن المساعدة علىٰ ما افاده السيد الميلاني تَدُّسِرُّه.

فالنتيجة هي: ان ما دل علىٰ ان مبدأ حساب المسافة هو آخر خطة البلد محكم، ولا مجال لرفع اليد عنه باي مـن التـقريبات السابقة.

الجهة الثالثة: في البحث عن كون الدليل الذي دلنا علىٰ ان مبدأ حساب المسافة هو آخر خطة البلد هل هو شامل لمطلق البلاد كبيرها ومتوسطها وصغيرها؟ او ان غاية مايستفاد منه هو ان مبدأ حساب المسافة هو آخر خطة البلد في البلاد المتعارفة، اي الصغيرة والمتوسطة دون الكبيرة؟

ان قلنا بالأول وان الدليل المتمسك به صالح للتعميم، فحينئذ سوف نبني علىٰ عدم التفريق بين البلد الكبير وغيره.

وان لم يساعدنا الدليل علىٰ ذلك، فلامناص من التفصيل الذي نسب الىٰ المشهور بين البلاد المتعارفة وبين البلاد غير المتعارفة.

ويوجد في المقام طريقان لاثبات الشمول:

الطريق الأول: ان يدعىٰ ان مورد بعض تلك الروايات المستدل بها في الطائفة الاولىٰ هو البلاد الكبيرة، نظير الرواية التي ورد فيها خروج الشخص من الكوفة، فان الكوفة في ذلك العصر لم تكن تعد من البلاد المتوسطة او الصغيرة، و انما كانت تعد من البلاد الكبيرة.

وبما ان مبدأ المسافة في مثل الكوفة حدد بآخر خطة البلد، يكون لدينا حينئذ دليل مباشر يدلنا علىٰ ان مبدأ حساب المسافة في البلاد الكبيرة هو آخر خطة البلد، وليس المحلة؛ اذ

ان جعل مبدأ حساب المسافة للمسافر من الكوفة هو آخر خطة الكوفة، مع كون الكوفة من البلاد الكبيرة، يكشف عن كون هذا الحكم ثابتاً للبلاد الكبيرة كثبوته للبلاد المتوسطة والصغيرة.

الا انه قد يناقش في تمامية هذا الطريق ويقال: ان الكوفة علىٰ فرض التسليم بانها بلاد كبيرة في ذلك الوقت، الا انها كبيرة بالنسبة الىٰ ماهو اصغر منها، واما بالقياس الىٰ البلاد التي هي محل الابتلاء في زماننا، خصوصاً بعض مدن الصين او ماشابهها، فانه طبقاً لذلك تكون الكوفة علىٰ كبر مساحتها بنحو غير قابل للقياس علىٰ ما هو محل الابتلاء في زماننا، وحينئذ لابد ان يسلك الطريق الثاني.

الطريق الثاني: ان يقال: ان تلك الروايات وان وردت في موارد تكون فيها البلاد متوسطة بالنسبة للبلدان الحالية، الا انه يمكن ـ بحسب مايساعد عليه الارتكاز العرفي من الروايات في ذلك الزمان ـ الغاء خصوصية هذه الموارد بان يقال: ان جعل مبدأ حساب المسافة للمسافرين من تلك البلدان هو آخر خطة البلد لايعتمد علىٰ اساس خصوصية في مساحات تلك البلدان، وانما الاساس في جعل مبدأ حساب المسافة من تلك البلدان هو آخر خطة البلد، هو ان تلك البلدان تحسب بما لها من وحدة

جغرافية واحدة، كما تقدم في بحث الجهة الاولىٰ.

وحينئذ اذا كان هذا هو المناط عرفاً، فالعرف يساعد علىٰ الغاء خصوصية تلك الموارد والتعدي منها الىٰ باقي الموارد التي لم تردنا في النصوص.

وهذا الطريق لابأس به لاثبات المطلوب؛ فاننا نجد العرف والبناء العرفي قائماً علىٰ اساس ملاحظة الخروج من البلد بلحاظ نفس البلد الواحد والمدينة الواحدة، لابلحاظ الخروج من المحلة.

فالنتيجة التي نصل اليها هي: ان مبدأ حساب المسافة للمسافر في البلاد الكبيرة انما هو آخر خطة البلد، واما ما قد يقال من قياس المقام علىٰ باب الوضوء، وان من كانت يده اكبر من المتعارف لابد ان يرجع الىٰ المتعارف فقياس مع الفارق، لامجال له اصلا في امثال المقام.

الجهة الرابعة: لو شك الفقيه في ما نحن فيه، فلا بد من ملاحظة أمرين:

الأول: ملاحظة ماتقتضيه القاعدة.

الثاني: ملاحظة مايقتضيه الاصل العملي.

اما بالنسبة للأمر الأول فيمكن ان يقال: ان الأمر بالصلاة قد

تعلق ابتداء بالركعات الاربع، فيكون كل مكلف مكلفاً بالتمام الا من استثنىٰ، وهو من قصد ثمانية فراسخ.

فعند الشك في ان الثمانية هل تبدأ من أول البلد او المحلة او المنزل او النقطة التي ينشيء منها المسافر السفر، لابد ان نتمسك باصالة التمام.

ففي كل مورد يحصل فيه الشك في وظيفة المكلف هل انه يصلي قصراً او تماماً، مقتضىٰ اصالة التمام انه يصلي تماماً، ويخرج عن ذلك القدر المتيقن من التقصير.

واما بالنسبة الىٰ الأمر الثاني، فالأمر دائر بين المتباينين، فلو شك الفقيه في ان من بلغ حد الترخص للمحلة وكان قاصداً ثمانية فراسخ بدءاً من آخر المحلة، هل يجب عليه ان يتم الصلاة او انه يقصر؟ هنا يدور الأمر بين المتباينين؛ لان الاتيان بالاقل انما هو بشرط لا.

والفارق بين دوران الأمر بين المتباينين ودوران الأمر بين الاقل والاكثر، هو ان موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر اذا كان متعلق التكليف هو الأقل، والاتيان بالأكثر لايضر.

ومقتضىٰ الاصل عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر هو البراءة عن الأكثر.

ولكن في ما نحن فيه غير ذلك؛ لان متعلق التكليف هو الأقل بنحو البشرط لا، فالاتيان بالأكثر يضر.

فمتىٰ ماحصل عند المكلف علم بانه اما يجب عليه ان يصلي قصراً واما يجب عليه ان يصلي تماماً، كانت وظيفته في مثل ذلك هي الاحتياط؛ لان الأصل عند دوران الأمر بين المتباينين هو الاحتياط.

فاذا وصلت النوبة الىٰ الشك في مثل هذه الحالة، يجب علىٰ المكلف ان يحتاط بالجمع بين القصر والتمام.

ولكنه قد اتضح ان الأمر لايصل الىٰ الشك، وانما حكم المسافر في البلاد الكبيرة هو حكمه في البلاد المتوسطة والصغيرة بلا فرق بينها، وان مبدأ حساب المسافة الامتدادية او التلفيقية للمسافر هو آخر خطة البلد، بلا فرق بين البلاد الكبيرة والمتوسطة والصغيرة.

هذا تمام الكلام في هذا البحث، وقد وقع الفراغ منه في يوم الاربعاء الموافق ٢٩ رجب المرجب ١٤١٤هـ وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

«حكم الطواف»
«خلف المقام»



هل يجب في الطواف ان يكون بين البيت الحرام ومقام ابراهيمعليه السلام؟ او يجوز الطواف خلف المقام؟ وعلىٰ الثاني: ماهي حدود الجواز؟

افاد الفقيه صاحب الجواهرقدس سره انه لم يجد خلافاً معتداً به في وجوب ايقاع الطواف بين الكعبة المشرفة ومقام ابراهيمعليه السلام، ونقل عن الغنية دعوىٰ الاجماع عليه[١].

والذي يستدل به علىٰ هذا القول أمران:

الأول: الاجماع:

ويرد علىٰ الاستدلال به: عدم ثبوت الاجماع علىٰ الوجوب، فان الشيخ الصدوققدس سره عقد في كتابه من لايحضره الفقيه[٢] بابا في ماجاء في الطواف خلف المقام، واقتصر فيه علىٰ رواية الحديث الدال علىٰ جواز الطواف خلف المقام، وقد ذكر في مقدمة كتابه انه لايورد من الروايات الا ما يفتي به ويعتقد انه حجة بينه وبين ربه عزوجل، وعلىٰ هذا يكون الصدوق قائلا بجواز ايقاع الطواف خلف المقام. وبما ان الوجه في حجية الاجماع هو كشفه عن الارتكاز المتشرعي المتلقىٰ من اصحاب الائمةعليهم السلام والمستفاد بنحو وآخر من مجموع دلالات السنة

---

١ ـ جواهر الكلام، ج ١٩، ص ٢٩٥.   ٢ ـ ج ٢، ص ٢٤٩.

الشريفة، والمفروض تلقي الجيل الطليعي من علمائنا الاقدمين لهذا الارتكاز، فمخالفة مثل الصدوق في مكانته العلمية في الاوساط الفقهية واطلاعه وتأثيره الفقهي تقدح في دعوىٰ الاجماع، لانها تكشف عن عدم التسالم الارتكازي علىٰ وجوب ايقاع الطواف بين البيت والمقام.

فان قيل: لعلّ الصدوق استظهر من الرواية الترخيص في حال الاضطرار، قلنا: يبعد ذلك ظهور الرواية في الجواز للمختار، علىٰ ان احتمال استظهار الصدوق منها الجواز للمختار كاف في التشكيك في انعقاد الاجماع.

ولكن يمكن ان يلاحظ علي ذلك ان خلاف الشيخ الصدوق ﷺ تارة يستند الىٰ الاصل العملي، واخرىٰ الىٰ الدليل الاجتهادي والروائي علىٰ وجه الخصوص، فاذا كان مستنداً الىٰ الاصل، فانه حينئذ مضر بالاجماع، اذ مع وجود ارتكاز متشرعي مسلم متحصل من مجموع دلالات السنة الشريفة، لاوجه لافتاء الفقيه بمقتضىٰ الاصل وهو يتلقىٰ ارتكازاً مأخوذاً من بيانات المعصوم عليه السلام، واما اذا كان مستنداً الىٰ الدليل الروائي، فانه لايكشف بالضرورة عن عدم وجود ارتكاز متشرعي، لامكان ان يكون الفقيه قد استند الىٰ نكتة اجتهادية قدم علىٰ اساسها الدليل

الروائي علىٰ الارتكاز، وفي مثل ذلك لايكشف خلافه عن عدم وجود ارتكاز بين المتشرعة علىٰ الحكم، ويشهد لذلك وجود فتاوىٰ منفردة لبعض قدماء الاصحاب، وفي بعض الموارد يوجد ارتكاز متشرعي علىٰ خلاف تلك الفتوىٰ، لكنه يعمل بالدليل الروائي.

وعليه فمن المحتمل ان يتجه نظر الفقيه الىٰ تقديم الدليل الروائي بلحاظ انه دليل تام ناطق في قبال ارتكاز لم يتولد من دليل معروف، وان كان مسلما بين الاصحاب، او ان وقوفه علىٰ الدليل الروائي جعله يشكك في كشف الارتكاز عن الحكم وعلىٰ هذا سوف لاتكون مخالفة الصدوقﷺ موجبة لاسقاط الاجماع بالمرة، اذ لا اقل من الزامه بالاحتياط لضآلة منفذ التشكيك.

الا ان هذا الاجماع ـ علىٰ الرغم مما تقدم ـ لايصلح دليلا بيد الفقيه لاستنباط الحكم، اذ ان حجية الاجماع لما كانت بلحاظ افادته للعلم بحساب الاحتمالات، كان كل كاشف احتمالي علىٰ الخلاف مانعاً من حصول العلم، وفي ما نحن فيه توجد نقاط تؤثر في المنع من حصول العلم:

الاولىٰ: ان رواية محمد بن مسلم الآتية تدل علىٰ عدم وجود

ارتكاز متشرعي علىٰ حد معين خاص للطواف؛ فان السؤال فيها كان بلسان الاستعلام عن حد الطواف الذي من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبيت، الأمر الدال علىٰ عدم مركوزية الحد الخاص المقرر في كلمات المشهور. وهذه الرواية وان كانت ضعيفة سنداً ـ كما يأتي ـ الا انها محتملة الصدور، واحتمال صدورها يمنع من تولد علم او اطمينان بكاشفية الاجماع عن الحكم الشرعي.

الثانية: وجود معتبرة الحلبي فانها تلحظ بما هي قرينة ظنية بقطع النظر عن دليل الحجية، ويمكن الاستفادة منها كعنصر مؤثر علىٰ كاشفية الاجماع، علىٰ الرغم من ان صدورها مترقب علىٰ كل تقدير، لانها اما ان تكون مسوقة لبيان الواقع، او مسوقة تقية بلحاظ موافقة نفي البأس فيها لفتوىٰ العامة، الا ان لها كاشفية تمنع من حصول العلم من الاجماع.

الثالثة: ان دعوىٰ الاجماع لم تسمع ظاهراً من غير ابن زهرة، فهذا الشيخ الطوسيؒ في كتاب الخلاف[1] يتعرض الىٰ مسألة ما اذا تباعد من البيت حتىٰ يطوف بالسقاية وزمزم، ويفتي بعدم الاجزاء، ويعلل ذلك بطريقة الاحتياط المقتضية لذلك، دون ان يذكر دليلا آخر او يتطرق الىٰ اجماع القوم.

١ـ الخلاف، ج ٢، ص ٣٢٤.

وبهذا يتضح عدم صلاحية الاجماع كمدرك لفتوىٰ المشهور.

الدليل الثاني: رواية محمد بن مسلم قال: سألته عن حد الطواف بالبيت الذي من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبيت. قال: كان الناس علىٰ عهد رسول الله ﷺ يطوفون بالبيت والمقام، وانتم اليوم تطوفون ما بين المقام وبين البيت، فكان الحد موضع المقام اليوم، فمن جازه فليس بطائف، والحد قبل اليوم واليوم واحد، قدر مابين المقام وبين البيت من النواحي كلها، فمن طاف فتباعد من نواحيه ابعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد؛ لانه طاف في غير حد طواف له[1].

ولاريب في تمامية دلالة الرواية علىٰ ما حكي عن المشهور من وجوب كون الطواف بين البيت والمقام وعدم اجزائه خارجاً عن هذا الحد، الا انها ساقطة عن الحجية سنداً؛ لورود ياسين الضرير في سندها، وهو غير ثابت الوثاقة، وعمل المشهور بالرواية غير جابر لضعفها علىٰ المختار، كما لم يثبت عمل الجميع بها حتىٰ يقال بايجابه الوثوق بصدور الرواية، بل مقتضىٰ ما عرفته من الصدوق ترك العمل بهذه الرواية.

فالمتحصل: ان دليل فتوىٰ المشهور عليل. بل الدليل قائم

---

١ ـ الوسائل، باب ٢٨ من ابواب الطواف.

علىٰ جواز الطواف خارجاً عن هذا الحد المقرر في كلمات المشهور، اذ يمكن التمسك لذلك (اولا) باطلاق خطابات الطواف نظير قوله تعالىٰ: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾، والروايات الدالة علىٰ وجوب الطواف؟ فانها تدل علىٰ كفاية مايصدق عليه عرفاً من غير عناية انه طواف بالبيت، ولاينبغي الريب في صدقه علىٰ من طاف خلف مقام ابراهيم مالم يتباعد بعداً فاحشاً مخلا بصدق العنوان عرفاً، الموجب لعدم امتثال ماهو المأمور به من الطواف بالبيت، ورواية محمد بن مسلم لاتصلح لتقييد الاطلاق؛ لضعفها سنداً. (ثانياً) بمعتبرة الحلبي قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الطواف خلف المقام، قال: ما احب ذلك وما ارىٰ به بأساً، فلا تفعله الا ان لاتجد منه بداً[١].

وهذه الرواية مضافاً الىٰ اعتبار سندها دالة علىٰ جواز الطواف خلف المقام اختياراً، غاية الأمر تدل علىٰ مرجوحيته المرتفعة حسب الرواية بالاضطرار. ودعوىٰ سقوط الرواية عن الحجية باعراض المشهور مندفعة كبرىٰ، وصغرىٰ؛ بلحاظ ان الاعراض الكاسر ـ علىٰ القول به ـ هو الاعراض الكاشف عن خلل في النقل او المنقول، واما اذا احتمل احتمالا معتداً به كون الاعراض

ـ المصدر نفسه.

صناعياً، فانه لايوجب الخدشة في الرواية، وفي ما نحن فيه يحتمل ان يكون اعراض المشهور عن الرواية مبتنياً علىٰ اساس تعارضها مع رواية محمد بن مسلم المتقدمة وتركها بلحاظ موافقتها للعامة القائلين بكفاية ايقاع الطواف في المسجد.

فالنتيجة هي: ان الاقوىٰ كفاية مايصدق عليه عرفاً من غير عناية انه طواف بالبيت الحرام، فلا يجب ايقاع الطواف بين البيت والمقام اختياراً، وان كان مرجوحاً، وترتفع هذه المرجوحية في حال الاضطرار حينما لايجد بداً من الطواف خلف المقام.

تنبيهات:

الأول: بنىٰ سيدنا الفقيه الگلبايگانيﷺ وجوب كون الطواف بين البيت والمقام علىٰ الاحتياط[1]، وقد يقال: انه لم يظهر لذلك وجه فني، اذ يقتضي مسلكه الفتوىٰ بالوجوب؛ لانه يرىٰ ان عمل المشهور بالرواية جابر لضعف سندها، وعلىٰ هذا تكون رواية محمد بن مسلم حجة علىٰ مبناه، فان كانﷺ يرىٰ سقوط معتبرة الحلبي عن الحجية، لزمه الافتاء علىٰ طبق رواية محمد بن مسلم، وان كان يرىٰ حجية معتبرة الحلبي؛ لاحتمال ان

---

١ ـ مناسك الحج، ص ٥٥، الطبعة التاسعة.

يكون اعراض المشهور عنها اجتهادياً وهو لايسقط الرواية عن الحجية، وقع التعارض المستقر بين الروايتين، ولزم ترجيح رواية محمد بن مسلم؛ لمخالفتها للعامة. بل اذا كان‌ﷺ يبني علىٰ ان الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة من الكتاب، كان الترجيح لمعتبرة الحلبي؛ لانها موافقة لاطلاق الكتاب، والترجيح بموافقة الكتاب متقدم علىٰ الترجيح بمخالفة العامة، فيلزم الفتوىٰ علىٰ طبق معتبرة الحلبي.

ولكن يمكن ان يوجه ما أفاده‌ﷺ بان الرواية وان كانت تامة في اثبات وجوب ايقاع الطواف في الحد الخاص، الا ان الحد الخاص للطواف لما كان من الأمور المهمة التي يبتلي بها المسلمون عموماً والشيعة علىٰ وجه الخصوص في كل عام، وقد كان العامة يفتون في زمان الائمة‌عليهم السلام بكفاية الطواف في المسجد، الأمر الذي يقتضي صدور بيانات عديدة من الائمة‌عليهم السلام كما يقتضي توجه اسئلة كثيرة حول تعيين المطاف، خاصة اذا كان هناك حد خاص للطواف علىٰ عهد رسول الله‌ﷺ، مع اننا لانجد في ما وصل بايدينا من روايات سوىٰ روايتين احداهما دالة علىٰ جواز الطواف خلف المقام، واخرىٰ تدل علىٰ عدم الجواز، فان ذلك يوجب للفقيه التوقف في الفتوىٰ

بوجوب ايقاع الطواف في الحد الخاص ومن ثم بناء المسألة علىٰ الاحتياط؛ مراعاة للاجماع والرواية. كما يمكن توجيه الاحتياط بوجه آخر وهو: ان مقتضىٰ الصناعة وان كان عدم وجوب مراعاة الحد الخاص؛ وذلك لكون الترجيح لمعتبرة الحلبي لموافقتها الكتاب، الا ان مخالفة الاجماع او المشهور لما كانت مشكلة؛ فلذا لامناص من الاحتياط.

الثاني: لو بنىٰ علىٰ وجوب ايقاع الطواف في الحد الخاص، ففي حال الضرورة ماهو تكليف الطائف؟

قد يقال: ان الطائف المضطر لايجب عليه مراعاة الحد الخاص، ويتمسك بمعتبرة الحلبي؛ بدعوىٰ دلالة الخبر علىٰ جواز الطواف خلف المقام في حال الاضطرار.

ونلاحظ علىٰ ذلك ان المعتبرة في مقام بيان كراهة الطواف خلف المقام للمختار، وارتفاع الكراهة للمضطر، وليست في مقام بيان ان المنع عن الطواف خلف المقام يرتفع بالاضطرار.

نعم يمكن ان يستدل له بما دل علىٰ ارتفاع التكاليف الاولية عن المضطر، نظير قوله عليه السلام: (وليس شيء مما حرم الله الا وقد احله الله لمن اضطر اليه). واذا اتىٰ الطائف بالفرد الاضطراري كان مجزياً عن الفرد الاختيارى. وكذلك الحال اذا كان الطواف

في الحد الخاص حرجياً، كما يقتضيه دليل نفي العسر والحرج.

الثالث: أفاد صاحب الوسائلﷺ في حاشية الباب الثامن والعشرين تعليقاً على ما ورد في رواية محمد بن مسلم من كون حد الطواف مابين البيت والمقام من الجوانب كلها: ان هذا التحديد مشكل من جهة حجر اسماعيل؛ فان المسافة في هذا المقدار لاتسع الناس، ثم افاد ان الحجر هنا بمنزلة الكعبة لوجوب ادخاله في الطواف، ولما يظهر من فرش المطاف ويظهر من التواريخ انه صنع في زمن الامام الصادقعليه السلام، ولم يبلغنا نهي عن التباعد عن جدار الحجر.

وقد افاد صاحب المداركﷺ ان المسافة تحتسب من جهة الحجر من خارجه، وان كان خارجاً من البيت، لوجوب ادخاله في الطواف[1]. كما ان سيدنا الفقيه الگلبايگانيﷺ أفاد في مناسكه المبسوطة انه لايبعد توسعة المطاف في مسافة ستة وعشرين ذراعاً ونصف ذراع في جهة الحجر ايضاً، فلو بعد عن جدار الحجر اكثر من هذا المقدار المذكور، فهذا المقدار من طوافه باطل[2].

ولكن كل ما افيد غير تام، اذ مقتضى قولهعليه السلام في رواية

---

١ ـ المدارك، ج ٨، ص ١٣١.　　　٢ ـ مناسك الحج، ص ١١١.

محمد بن مسلم: «والحد قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين البيت من نواحي البيت كلها» ان المسافة تحتسب من جميع النواحي في ما بين الكعبة نفسها والمقام، ومجرد ادخال حجر اسماعيل في الطواف لايصيره جزءً من الكعبة، حتىٰ يكون حساب المسافة منه في تلك البقعة المشرفة، ولايكون داخلا تحت عنوان البيت الوارد في الرواية، فلا ينفع كون الحجر بمنزلة الكعبة في ادخاله في الطواف في احتساب المسافة منه، واما ما افاده صاحب الوسائل‌ﷺ من انه لم يردنا نهي عن التباعد من جدار الحجر، فيرد عليه: ان اريد عدم ورود النهي في غير رواية محمد بن مسلم، فان النهي عن التباعد عن البيت اكثر من الحد الخاص لم يردنا في غير رواية محمد بن مسلم، علىٰ الرغم من حصول الزحام انذاك وضيق الحد الخاص بالطائفين، كما ينتزع من معتبرة الحلبي، بل وردنا الترخيص فيه في معتبرة الحلبي، فاذا كان المدرك للفتوىٰ بوجوب ايقاع الطواف في الحد الخاص هو رواية محمد بن مسلم، لزم حينئذ التقيد بمفادها، وهي دالة علىٰ لزوم مراعاة الحد الخاص في جوانب البيت كلها، فتستبطن النهي عن التباعد عن جدار الحجر باكثر من الحد الخاص المحتسب من الكعبة المشرفة.



«حكم الضرورة»
«من حيث الحلق»
«والتقصير»



لاريب في اصل مشروعية الحلق او التقصير في الحج.

واما اصل الوجوب فهو المعروف بين الاصحاب وعن المنتهىٰ انه ذهب اليه علماؤنا اجمع الا في قول شاذ للشيخ في التبيان انه مندوب. وحكي عن نهاية الشيخ ايضاً ان الحلق او التقصير مندوب غير واجب، كما حكي ذلك عن مجمع البيان بل في الجواهر: (بل ربما كان ظاهره اتفاق الاصحاب عليه)[١].

ولكن لاينبغي الريب في اصل الوجوب، ويدل عليه قوله تعالىٰ : ﴿ثم ليقضوا تفثهم﴾[٢]، فانه ظاهر في الوجوب، وقد فسر التفث في الروايات المعتبرة بالحلق او التقصير، ففي رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفرعليه السلام في قول الله عزوجل: ﴿ثم ليقضوا تفثهم﴾، قال: قص الشارب والاظفار، وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد اللهعليه السلام ان التفث هو الحلق وما في جلد الانسان، وروايته الاخرىٰ اخذ الشارب وقص الاظفار وما اشبه ذلك. مضافاً الىٰ دلالة جملة من الاخبار المعتبرة علىٰ الوجوب منها بعض الاخبار البيانية، نظير معتبرة معاوية بن عمار المبينة لكيفية الحج من خلال بيان حج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفيها قولهعليه السلام: (وحلق وزار البيت)، ومنها معتبرة سعيد الاعرج قال: قلت لابي

---

١ ـ جواهر الكلام، ج ١٩، ص ٢٣٢. ٢ ـ سورة الحج، آية ٢٧.

عبد الله عليه السلام: جعلت فداك معنا نساء فافيض بهن بليل، فقال: نعم، تريد ان تصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ قلت: نعم، قال: أفض بهن بليل (الىٰ ان قال) فان لم يكن عليهن ذبح فلياًخذن من شعورهن ويقصرن من اظفارهن ويمضين الىٰ مكة، فان المستفاد منها عرفاً وجوب التقصير عليهن بوصفه من واجبات الحج، ومنها معتبرة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في رجل زار البيت قبل ان يحلق، فقال: ان كان زار البيت قبل ان يحلق وهو عالم ان ذلك لاينبغي، له فان عليه دم شاة، فانها ظاهرة في كون الحلق من واجبات الحج، ومنها معتبرة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام: اذا ذبح الرجل وحلق فقد احل من كل شئ احرم منه الا النساء والطيب، ومفهومها واضح في توقف الاحلال علىٰ الحلق الكاشف عن كونه من واجبات الحج، ومنها معتبرة الحلبي قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي ان يقصر من شعره او يحلقه حتىٰ ارتحل من منىٰ، قال: يرجع الىٰ منىٰ حتىٰ يلقىٰ شعره بها حلقاً كان او تقصيراً، فان الحلق او التقصير لو كان مندوباً لم يكن وجه لايجاب الرجوع الىٰ منىٰ، ولكان يمكن الاجتزاء بارسال الشعر الىٰ منىٰ بعد حلقه ندباً في مكانه.

واما ما ورد في معتبرة جميل بن دراج: (ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

أتاه اناس يوم النحر فقال بعضهم: يا رسول الله اني حلقت قبل ان اذبح، وقال بعضهم: حلقت قبل ان ارمي، فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي ان يؤخروه الا قدموه، فقال: لاحرج). فهو انما يدل علىٰ نفي الحرج عن تقديم ما ينبغي تأخيره، وليس فيه دلالة علىٰ استحباب نفس الفعل المقدم، بل فيه اشعار ان لم يكن ظهور في كون الحلق من واجبات الحج كما لايخفىٰ علىٰ من تدبر الخبر، ومثل المعتبرة المتقدمة معتبرة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اذا اشتريت اضحيتك وقمطتها في جانب رحلك فقد بلغ الهدي محله فان احببت ان تحلق فاحلق، فانها لاتدل علىٰ ايكال الحلق الىٰ الحاج بوصفه فعلا مندوباً، وانما محط النظر فيها الىٰ كفاية شراء الاضحية وجعلها في رحل الحاج في التعجيل بالحلق لو اراد بلحاظ كون ذلك بلوغاً للهدي الىٰ محله المتقدم علىٰ الحلق طبق قوله تعالىٰ: ﴿ولاتحلقوا رؤوسكم حتىٰ يبلغ الهدي محله﴾.

ثم ان الشيخ الطوسي قدس سره افتىٰ في المبسوط بكون الحلق او التقصير من واجبات الحج قال: فاذا فرغ من الذبح حلق بعده ان كان صرورة ولا يجزيه غير الحلق، وقد تقدم معناه، وان كان حج حجة الاسلام جاز له التقصير والحلق افضل، فان لبد شعره لم

يجزه غير الحلق علىٰ كل حال، ومن ترك الحلق عامداً او التقصير حتىٰ يزور البيت كان عليه دم شاة، وان فعله ناسياً لم يكن عليه شيئ وعليه اعادة الطواف[1].

فلا كلام اذن في اصل الوجوب، وانما الكلام في حكم الصرورة فهل يتعين عليه الحلق او يكون مخيراً بين الحلق والتقصير؟

قد يستدل علىٰ تعين الحلق بالروايات التالية:

١ـ معتبرة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ينبغي للصرورة ان يحلق، وان كان قد حج فان شاء قصر وان شاء حلق، فاذا لبد شعره او عقصه فان عليه الحلق وليس له التقصير[2].

وقد قرب الاستدلال بهذه الرواية بان كلمة (ينبغي) وان لم تكن في نفسها بما لها من معنىٰ دالة علىٰ الوجوب، وانما هي صالحة للوجوب والندب بل الاباحة، الا ان مقابلة الصرورة لغيره المخير بين الحلق والتقصير في الرواية يوجب ظهور هذه الكلمة في الوجوب، وان المراد منها هنا هو الوجوب، وان

١ ـ المبسوط، ج ١،، ص٣٧٦.

٢ ـ الوسائل، باب ٧ من ابواب الحلق والتقصير، ح ١.

التخيير غير ثابت للصرورة، وحمل الكلمة علىٰ الاستحباب بعيد، لان غير الصرورة يستحب له الحلق ايضاً، فالامام عليه السلام ناظر الىٰ ما هو ثابت للصرورة في قبال ما هو ثابت لغيره وغير ثابت له.

وقد اورد المحقق السيد الخوئي قدس سره علىٰ هذا الاستدلال بعد تسليمه اقتضاء التقابل بين الصرورة وغيره ظهور كلمة (ينبغي) في الوجوب، ان ذيل الرواية يوجب رفع اليد عن ظهور هذه الكلمة في الوجوب، اذ يتضح منه ان غير الملبد لايتعين عليه الحلق، وانما الذي يتعين عليه الحلق هو الملبد فحسب، الامر الذي يكشف عن عدم وجوب الحلق علىٰ الصرورة غير الملبد، والا لاوجه للتقسيم المذكور في الرواية، ولكان اللازم من اول الامر ان يكون التقسيم ثنائياً، فالصرورة والملبد يتعين عليه الحلق، وغيرهما مخير بين الحلق والتقصير، بينما افاد الامام عليه السلام في الرواية اقساماً ثلاثة، وعليه لامناص من حمل كلمة (ينبغي) علىٰ شدة الاستحباب، فتكون النتيجة ان الصرورة يستحب له الحلق استحباباً مؤكداً، والملبد يتعين عليه الحلق، وغيرهما مخير بين الحلق والتقصير ويستحب له الحلق[1].

---

١ ـ المعتمد، ج ٥، ص٣١٦.

ونلاحظ عليه ان ظاهر تفريع الذيل علىٰ الجملة التـي قـبله والمرتبطة بغير الصرورة ان فاعل (لبد) هو من كـان قـد حـج، وعلىٰ هذا فمفاد الرواية ان من كان قد حج مخير بـين الحـلق والتقصير الا اذا لبد شعره او عقصه فيجب عليه الحلق. فـتكون القسمة في الرواية ثنائية فكأن الرواية تقسم الحاج الىٰ قسمين صرورة وغير صرورة، ثم تقسم الصرورة الىٰ قسمين ملبد وغير ملبد، وعلىٰ هذا لايرد القول بان مقتضىٰ قاطعية التقسيم للشركة كون كل من الاقسام الثلاثة ذا حكم مستقل مختلف عن قسيميه، بل بيان الحكم بهذا النحو من القسمة الثـنائية عـرفي، فـيكون للتفصيل المذكور في الرواية وجـه عـرفي، خـاصة ان الجـملة الثانية في الرواية المرتبطة بـغير الصـرورة بـينت عـلىٰ شكـل شرطية ذات مفهوم يقضي بعدم كون من لم يحج سابقاً بالخيار، فتصلح تأكيداً للمقابلة وارادة اللزوم من كلمة (ينبغي) المفادة في الجملة الاولىٰ فتدبر جيداً.

٢ـ رواية ابي سعد عن ابي عبد الله عليه السلام قال: يجب الحلق علىٰ ثلاثة نفر: رجل لبد، ورجل حج بدء لم يحج قبلها، ورجل عقص رأسه(١).

---

١ ـ الوسائل، باب ٧ من ابواب الحلق والتقصير.

ودلالتها علىٰ وجوب الحلق علىٰ الصرورة وان كانت تـامة، الا انها ضعيفة سنداً بابي سعد الذي لم تثبت وثاقته، ولم يثبت ان الصحيح في السند هو (ابو سعيد) المردد بين القماط والمكاري حتىٰ يقال بوثاقتهما معاً واعتبار الرواية من هذه الناحية.

٣ـ معتبرة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل برأسه قروح لايقدر علىٰ الحلق قال: ان كان قد حج قبلها فليجز شعره، وان كان لم يحج فلابد له من الحلق[١].

ودلالتـــها تـامة، الا ان المـحقق السـيد الخـوئي قدس سره ان بـان مضمونها مما لايمكن الالتزام به ولم يفت احد به، اذ مـفروض السؤال ان الحلق مما لايقدر عليه ولا يتمكن منه، ولا اقل من ان يستبطن مشقة شديدة فكيف يجب عليه الحلق؟ علىٰ ان الحلق في مفروض السؤال مستلزم لخروج الدم، فكيف يأمر الامام عليه السلام بالحلق المستلزم للادماء[٢].

وما افاده قدس سره قابل للتأمل اما كون الحلق مسـتبطناً لـلمشقة، فنلاحظ عليه ان الاحكام الاولية وان ارتفعت في صورة العسر والحرج بمقتضىٰ مادل علىٰ نفي الحكم الحرجي، الا انه يستثنىٰ من ذلك صورة ان يكون امتثال الحكم الاولي مطلوباً للشـارع

---

١ ـ نفس المصدر السابق. ٢ ـ المعتمد، ج ٥، ص ٣١٨.

حتىٰ في حال الحرج، فالحكم بحرمة الزنا مثلا لايرتفع عن المكلف في حال الحرج، لان الاجتناب عن الزنا مطلوب للشارع حتىٰ في حال الحرج، ويستفاد من معتبرة عمار التي ورد فيها قولهعليه السلام: (فلابد له من الحلق)، ان وجوب الحلق مطلوب للشارع حتىٰ في حال الحرج.

واما استلزام الحلق لخروج الدم المحرم علىٰ المحرم، فيمكن التفصي عنه بوجهين:

الاول: انصراف دليل حرمة اخراج الدم علىٰ المحرم عن صورة كون الاخراج من لوازم واجبات الحج. او يقال: ان القدر المتيقن من الدليل لاتدخل فيه هذه الصورة.

الثاني: ان اطلاق دليل حرمة اخراج الدم علىٰ المحرم يقيد بهذه المعتبرة، وتخرج الصورة المذكورة فيها.

واما ما افادهقدس سره من انه لم يفت احد بمضمونها فعهدته عليه، واذا تم كان مسقطاً للرواية عن الحجية.

٤ـ رواية ابي بصير عن ابي عبد اللهعليه السلام قال: علىٰ الصرورة ان يحلق رأسه ولايقصر انما التقصير لمن حج حجة الاسلام[١].

ودلالتها تامة الا انها ساقطة سنداً.

---

١ ـ الوسائل، باب ٧ من ابواب الحلق والتقصير.

٥ـ رواية بكر بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ليس للصرورة ان يقصر وعليه ان يحلق[١].

ودلالتها تامة ايضاً، الا انها ضعيفة سنداً ببكر بن خالد المجهول حاله.

٦ـ رواية سليمان بن مهران ـ في حديث ـ انه قال لابي عبد الله عليه السلام: كيف صار الحلق علىٰ الصرورة واجباً دون من قد حج؟ قال: ليصير بذلك موسماً بسمة الآمنين، الا تسمع قول الله عزوجل: ﴿لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لاتخافون﴾[٢].

والرواية ضعيفة سنداً، وغريبة مضموناً؛ لان مقتضىٰ الآية الكريمة المستشهد بها علىٰ تعين الحلق علىٰ الصرورة شمول السمة للمقصرين ايضاً.

٧ـ مضمرة ابي بصير: (وعلىٰ الصرورة الحلق)[٣]. ولكنها ساقطة سنداً بالبطائني.

٨ـ رواية علي بن ابي حمزة عن احدهما عليهما السلام في حديث قال: وتقصر المرأة ويحلق الرجل، وان شاء قصّر ان كان قد حج

---

١ ـ نفس المصدر السابق.

٢ ـ الوسائل، باب ٧ من ابواب الحلق والتقصير.

٣ ـ الوسائل، باب ٥ من ابواب الحلق والتقصير، ح ٤.

قبل ذلك[١].

ومقتضىٰ المفهوم عدم الخيار له بالتقصير ان لم يحج قبل ذلك، لكنها ضعيفة سنداً.

وفي قبال ذلك توجد روايات[٢] تدل باطلاقها علىٰ التخيير للصرورة كرواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: من لبد شعره او عقصه فليس له ان يقصر وعليه الحلق، ومن لم يلبده تخير ان شاء قصر وان شاء حلق والحلق افضل، ومعتبرة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اذا احرمت فعقصت شعر رأسك او لبدته فقد وجب عليك الحلق وليس لك التقصير، وان انت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق والحلق في الحج افضل، ومعتبرة هشام بن سالم قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: اذا عقص الرجل رأسه او لبده في الحج او العمرة فقد وجب عليه الحلق.

الا ان صناعة حمل المطلق علىٰ المقيد تقتضي تعين الحلق علىٰ الصرورة، لصلاحية معتبرة معاوية بن عمار ومعتبرة عمار الساباطي ـ ان لم يثبت عدم الفتوىٰ بمضمونها من قبل

---

١ ـ الوسائل، باب ٨ من ابواب الحلق والتقصير.

٢ ـ الوسائل، باب ٧ من ابواب الحلق والتقصير.

الاصحاب ـ لتقييد هذه الاطلاقات.

بيد ان المحقق السيد الخوئي‌ قدس سره افاد ان القرينة الخارجية موجودة علىٰ عدم الوجوب، فلابد من رفع اليد عن الادلة المقتضية له، وهذا المانع هو قوله تعالىٰ: ﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين﴾، فان الله عزوجل وعد المسلمين بانهم سوف يدخلون المسجد الحرام حال كونهم محلقين ومقصرين، وهو مالا ينطبق الا علىٰ دخولهم المسجد الحرام بعد الفراغ من اعمال منىٰ، اذ انهم في دخولهم الاول الىٰ المسجد الحرام لاداء العمرة تمتعاً او افراداً لايكونون محلقين ولا مقصرين، بينما ظاهر الآية الكريمة انهم يدخلون حال كونهم محلقين ومقصرين، وعلىٰ هذا فلا ريب في ان حج المسلمين الذين حجوا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تلك السنة كان حج صرورة، لانهم لم يحجوا قبل ذلك، ومع هذا فقد خيرهم الله تعالىٰ بين الحلق والتقصير، فيستفاد من ذلك ان الصرورة لايتعين عليه الحلق فنرفع اليد عن مادلّ علىٰ تعين الحلق(١٥ المعتمد، ج٥، ص٣١٩).

وتوجد في المقام ملاحظتان:

الاولىٰ: ان المعروف لدىٰ المفسرين هو ان محط النظر في الآية الكريمة هو العمرة المفردة؛ ذلك ان النبي ﷺ اخبر اصحابه انهم سيدخلون المسجد الحرام آمنين محلقين رؤوسهم ومقصرين، طبقاً لما أراه الله تعالىٰ، فلما انطلقوا لاداء العمرة في السنة السادسة للهجرة صدهم المشركون عن دخول مكة ووقع صلح الحديبية، فاثير لغط من قبل بعض الصحابة ونقل عن عمر انه قال للنبي ﷺ: او لست كنت تحدثنا انا سنأتي البيت ونطوف به؟ قال ﷺ: بلىٰ ولكني هل اخبرتك بانك تأتيه هذا العام؟ فقال: لا، فقال النبي ﷺ: انك آتيه. ونقل عن عمر انه قال: ما شككت منذ اسلمت الا ذلك اليوم. فهذه الآية قد نزلت لتدفع الريب عن اخبار النبي ﷺ وبيان ان الرؤيا التي اراها الله تعالىٰ له حقة صادقة، وقد وقع ذلك للمسلمين في عمرة القضاء وهي عمرة مفردة يتخير فيها الحاج بين الحلق والتقصير، ويكون قوله تعالىٰ: ﴿محلقين رؤوسكم ومقصرين﴾، حالا مقدرة.

والحال المقدرة وان كانت خلاف الظاهر، الا ان ملاحظة ماورد في تفسير الآية الكريمة مع ملاحظة الظرف التاريخي يوجب علىٰ الاقل التوقف، وبالتالي لايمكن الاستدلال بالآية الكريمة علىٰ المطلوب.

الثانية: اننا لو سلمنا ان المقصود من الآية الكريمة هو الحج، الا ان الآيـة ليست فـي مـقام تـحديد الحكـم الشـرعي للمكلفين،وانما هي بصدد الاخبار عن دخول المسلمين للمسجد الحرام حال كونهم مقصرين ومحلقين. ويسـتكشف مـن الآيـة الكريمة ان الحجاج الذين سيدخلون المسجد الحرام سيكونون بين مقصر ومحلق، وهو لايدل بالضرورة علىٰ ان ذلك من باب التخيير للحجاج، بل يكفي في مصداقية الخبر ان نفترض تنوع الحكم بتنوع المكلفين، فان النساء لايجب عـليهن الحـلق بـل لايشرع لهن الحلق، وانما الواجب عليهن التقصير، والحجيج في ذلك العام لم يكونوا رجالا وحسب بل كانوا رجالا ونساء، كما يمكن ان نفترض تنوع الحكم للرجال بحسب من لايتمكن من الحلق اصلا ولو لاجل صلعه التام مثلا.

فاذن استفادة المحقق السيد الخوئي ﷺ مما لايمكن المساعدة عليها، فلا مجال لرفع اليد عن مادل عـلىٰ تـعين الحـلق عـلىٰ الصرورة بهذه الآية الكريمة.

وقد يقال: ان هذه المسألة لما كانت محل ابـتلاء المـتشرعة آنذاك كثيراً، فلابد ان يكون الحكم فـيها واضـحاً عـندهم كـما تقتضيه العادة في المسائل المهمة التي يعم الابتلاء بها، وبناء علىٰ

ذلك فما هو الحكم الذي كـان واضـحاً للـمتشرعة وثـابتاً فـي ارتكازهم، فان كان هو التخيير ثبت المطلوب، وان كان الحكم الثابت عند المتشرعة هو وجوب الحلق فكـيف نـفسر ذهـاب مشهور فقهاء الامامية الىٰ التخيير مع وجود الروايـات العـديدة الدالة علىٰ تعين الحلق وهي علىٰ مرأىٰ ومسمع مـنهم؟ فـبقدر مايكون احتمال ذهاب المشهور الىٰ خلاف ارتكـاز مـتشرعي عام متطابق مع روايات عديدة ضعيفاً يقوىٰ في المقابل الظن بان الارتكاز كان منعقداً علىٰ التخيير.

وقد يشكل علىٰ ذلك بان في مقابل ضعف احـتمال ذهـاب المشهور الىٰ خلاف ارتكاز متشرعي عام مطابق لمجموعة من الروايات، يوجد استبعاد آخر وهو استبعاد قيام ارتكاز متشرعي علىٰ التخيير، فان الارتكازات تعتمد بشكل عام عـلىٰ بـيانات الائمةعليهم السلام، وماوصلنا مما يدل علىٰ التخيير اقل مما وصلنا مما يدل علىٰ التعيين، علىٰ ان مادل علىٰ التخيير انما يدل بـاطلاقه عليه القابل لتقييده بروايات التعيين، مـضافاً الىٰ ذهـاب بعض اساطين الفـقهاء الاقـدمين الىٰ التـعيين مـمن لايـحتمل خـفاء الارتكاز -لهم كالشيخ المفيد في المقنعة والشيخ الطوسي فـي المبسوط. نـعم ان ازالَ هـذا الامـر الوثـوق بـانعقاد الارتكـاز

المتشرعي علىٰ التخيير بنحو يمتنع معه الاستدلال بعمل المتشرعة، فلا يزيل ذلك احتمالا معتداً به، وهذا الاحتمال ينفع في ايجاد الاجمال في البيانات الآمرة بالحلق للصرورة؛ لان الارتكاز المزبور علىٰ تقدير ثبوته يصلح ان يكون بمثابة القرينة المتصلة اللبية للحمل علىٰ تأكد الاستحباب، فيكون احتماله مساوقاً لاحتمال القرينة المتصلة، واحتمالها كاحتمال قرينية المتصل يوجب الاجمال حيث لايكون المحتمل من سنخ القرائن اللفظية ونحوهما مما يدخل في نطاق تعهد الراوي بنقلها ويعد عدم نقله لها شهادة منه بعدمها، والقرائن اللبية الارتكازية من هذا القبيل. الا ان بعض الروايات كمعتبرة عمار الساباطي لايصلح الارتكاز المفترض لحملها علىٰ تأكد الاستحباب؛ فان حملها علىٰ ذلك مع ملاحظة مفروض السؤال فيها وقوله عليه السلام في الجواب: (لابد له من الحلق) بعيد عرفاً.

وقد يجاب عن ذلك بان قيام ارتكاز متشرعي علىٰ التخيير مع قلة البيانات الصادرة بهذا الشأن وذهاب بعض الفقهاء الاقدمين الىٰ تعين الحلق يمكن ان يكون له توجيه مقبول، لان الارتكاز المتشرعي لايكون بالضرورة منوطاً بالكثرة العددية بل

قد تدخل عدة عوامل في ايجاد هـذا الاتكـاز، ولذا قـد يـقطع بوجود ارتكاز متشرعي علىٰ حكم معين مع ان الواصل الينا من روايات بشأنه يسير جداً، كما ان احتمال تقديم بـعض الفـقهاء الاقدمين الدليل الروائي علىٰ الارتكاز احتمال معتد به كما تقدم الاشارة اليه في حكم الطواف خلف المـقام، بـينما ليس هـناك تـفسير مـقبول لذهـاب المشـهور الىٰ خـلاف ارتكـاز واضـح والمفروض في العلماء الاقدمين تلقيهم للارتكازات المتشرعية من اصحاب الائمة عليهم السلام خاصة وان هذا الارتكاز مـتطابق مـع روايات عديدة كانت علىٰ مرأىٰ ومسمع من الاصحاب.

بل حتىٰ علىٰ افتراض عدم وجود ارتكاز عام لاعلىٰ تـعين الحلق علىٰ الصرورة ولاعلىٰ كونه مخيراً بين الحلق والتـقصير، فان ذهاب المشهور الىٰ التخيير مع كون روايات تـعين الحـلق علىٰ مرأىٰ ومسمع منهم، دون ظهور مايقتضي بحسب الصناعة الاعراض عنها خاصة مع عدم ذهاب العامة الىٰ تعين الحلق، يعد علامة استفهام يتحرّج الفقيه بملاحظتها من الفتوىٰ بتعين الحلق، فهي ان لم تسمح له بالفتوىٰ بالتخيير، فلا اقل من ايجابها بـناء وجوب الحلق علىٰ الاحتياط.

«حكم التظليل»
«للمحرم»



لاجل استيعاب هذه المسألة يقع الكلام في مقامين:

الاول: البحث عن حكم التظليل علىٰ نحو القضية المهملة.

الثاني: البحث عن حكم التظليل علىٰ نحو القضية المحصورة.

اما المقام الاول فالمحكي ذهاب المشهور الىٰ حرمة التظليل للمحرم في الجملة، بل ادعي الاجماع عليها في كلمات غير واحد من الاساطين كالشيخ في الخلاف والسيد المرتضىٰ في محكي الانتصار والعلامة الحلي في محكي التذكرة والمنتهىٰ. ومع ذلك فقد نقل الخلاف عن ابن الجنيد الاسكافي وعبارته كما اثبتها صاحب الجواهرتُّ هي: يستحب للمحرم ان لايظلل علىٰ نفسه؛ لان السنة بذلك جرت، فان لحقه عنت او خاف من ذلك فقد روي عن اهل البيتعليهم السلام جوازه، وروىٰ ايضاً انه يفتدي عن كل يوم بمد، وروي في ذلك اجمع دم، وروي لاحرام المتعة دم، ولاحرام الحج دم آخر.

وقد علق صاحب الجواهرتُّ علىٰ ذلك بان عبارة ابن الجنيد ليست بتلك الصراحة، ثم قال بعد ايراد العبارة: ويمكن ان يريد بالمستحب مالا ينافي الواجب.

أقول: ليس المناط في الكشف عن الخلاف صراحة العبارة، بل يكفي ظهورها المتحقق في المقام بلحاظ ان الظاهر من

قوله: يستحب للمحرم ان لايظلل، هو الاستحباب بمعناه الاصطلاحي، واما الجواز للمعذور فيراد منه الاباحة بالمعنىٰ الاخص. الا ان يقال: ان ماذكره من رواية الجواز لمن لحقه عنت او خاف من ذلك توجب اجمال لفظ الاستحباب، لاحتمال ارادة المحبوبية منه، فلا يكون لها ظهور في خلافه مع المشهور، ولعل هذا ما اراده صاحب الجواهر حين قال: ان عبارة ابن الجنيد ليست بتلك الصراحة اي الكشف ولو بالظهور.

وكيفما كان فلا يترتب علىٰ ذلك أثر مهم، اذ الاجماع لو تم فهو محتمل المدركية، ومن هنا كان اللازم النظر في ما تقتضيه الاخبار. والاخبار التي يمكن ان يستدل بها علىٰ حرمة التظليل في الجملة كثيرة منها[١]:

١ـ معتبرة محمد بن مسلم عن احدهما قال: سألته عن المحرم يركب القبة، قال: لا.

وظاهر النهي في الرواية هو التحريم، والمقصود من ركوب القبة هو الكون تحت قبة الهودج وهو المحمل الذي يوضع علىٰ ظهر البعير ويغطىٰ بما يسمىٰ القبة.

١ ـ اخبار التظليل موزعة في الوسائل بين الباب (٦٤ـ٦٩) من تروك الاحرام وفي الباب (٦،٧) من ابواب بقية كفارات الاحرام.

٢ـ معتبرة هشام بن سالم قال: سألت ابا عـبد اللهعليه السلام عـن المحرم يركب في الكنيسة، فقال: لا، وهو للنساء جائز.

والرواية ظاهرة في التحريم بل بانضمام ذيلها الىٰ النهي الوارد في صدرها تكاد تكون كالصريحة فـي الحـرمة. ولا يـخفىٰ ان الكنيسة عرفت بانها شيئ يغرز في المحمل او الرحل ويلقىٰ عليه ثوب يستظل به الراكب.

٣ـ معتبرة عبد الرحمٰن بن الحجاج قال: سألت ابا الحسنعليه السلام عن الرجل المحرم وكان اذا اصابته الشمس شق عـليه وصـدع فيستتر منها، فقال: هو اعلم بنفسه، اذا عـلم انـه لا يسـتطيع ان تصيبه الشمس فليستظل منها.

ومقتضى مفهوم الجملة عدم جواز الاستظلال اذا لم يعلم انه لايستطيع ان تصيبه الشمس.

٤ـ معتبرة اسحق بن عمار عن ابي الحسنعليه السلام قال: سألته عن المحرم يظلل عليه وهو محرم، قال: لا الا مريض او من به علة والذي لايطيق الشمس.

وظاهر النهي فيها التحريم.

٥ـ معتبرة اسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت ابا عبد اللهعليه السلام هل يستتر المحرم من الشمس؟ فـقال: لا، الا ان يكـون شـيخا

كبيراً او قال: ذا علة. ودلالتها واضحة.

٦ـ رواية عثمان بن عيسىٰ الكلابي قال: قلت لابي الحسن الاول عليه السلام: ان علي بن شهاب يشكو رأسه والبرد شديد ويريد ان يحرم قال: ان كان كما زعم فليظلل، واما انت فاضح لمن احرمت له.

ومقتضىٰ مفهوم الشرط فيها حرمة التظليل لغير المضطر، كما ان ظاهر الامر فيها هو الوجوب.

٧ـ معتبرة عبد الله بن المغيرة قال: قلت لابي الحسن الاول عليه السلام: اظلل وانا محرم؟ قال: لا، قلت: فاظلل واكفر؟ قال: لا، قلت: فان مرضت؟ قال: ظلل وكفر، ثم قال: اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: مامن حاج يضحي ملبياً حتىٰ تغيب الشمس الا غابت ذنوبه معها.

وقد يستشكل في دلالة هذه الرواية علىٰ حرمة التظليل؛ فان صدرها بلحاظ النهي الوارد فيه عن التظليل حتىٰ مع التكفير وان كان ظاهراً في الحرمة، الا ان ذيلها قد يوجب اجمال الصدر؛ اذ قد يقال: ان النكتة المذكورة للاضحاء اقرب عرفا الىٰ الافضلية منها الىٰ اللزوم.

هذا وهناك روايات كثيرة اخرىٰ تدل علىٰ حرمة التظليل، بل

يستفاد من بعض اسئلة السائلين مركوزية حرمة التظليل في اذهانهم كمكاتبة الحميري لصاحب الزمان عليه السلام يسأله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارية او الكنيسة ويرفع الجناحين ام لا؟ فكتب اليه: لاشيئ عليه في تركه رفع الخشب.

ورواية بكر بن صالح قال: كتبت الىٰ ابي جعفر الثاني عليه السلام: ان عمتي معي وهي زميلتي ويشتد عليها الحر اذا احرمت، فترىٰ لي ان اظلل عليَّ وعليها؟ فكتب: ظلل عليها وحدها. فكأن السائل يعلم بحرمة التظليل للرجل، ولكنه يسأل عن الرخصة له في التظليل بمناسبة زمالة عمته المحتاجة الىٰ التظليل له.

ويستفاد من بعض الروايات ان الحكم بحرمة التظليل كان معروفاً عن ائمتنا عليهم السلام ففي مرسلة عثمان بن عيسىٰ عن بعض اصحابه قال: قال ابو يوسف للمهدي وعنده موسىٰ بن جعفر عليه السلام: أتاذن لي ان أسأله عن مسائل ليس عنده فيها شيئ؟ فقال له: نعم، فقال لموسىٰ بن جعفر عليه السلام: أسألك؟ قال: نعم، قال: ما تقول في التظليل للمحرم؟ قال: لايصلح، قال: فيضرب الخباء في الارض ويدخل البيت؟ قال: نعم، قال: فما الفرق بين هذين؟ قال ابو الحسن عليه السلام: ما تقول في الطامث أتقضي الصلاة؟ قال: لا، قال: فتقضي الصوم؟ قال: نعم، قال: ولمَ؟ قال: هكذا جاء، فقال

ابو الحسنعليه السلام: وهكذا جاء هذا. فقال المهدي لابي يوسف: ما أراك صنعت شيئاً، قال: رماني بحجر دامغ.

ورواية الحسين بن مسلم عن ابى جعفر الثانيعليه السلام انه سئل ما الفرق بين الفسطاط وبين ظل المحمل؟ فقال: لاينبغي ان يستظل في المحمل، والفرق بينهما ان المرأة تطمث في شهر رمضان فتقضي الصيام ولاتقضي الصلاة، قال: صدقت جعلت فداك.

وفي رواية البزنطي عن الرضاعليه السلام قال: قال ابو حنيفة اي شئ فرق ما بين ظلال المحرم والخباء، فقال ابو عبد اللهعليه السلام: ان السنة لاتقاس.

وفي قبال ذلك هناك روايات قد يستدل بها علىٰ جواز التظليل هي:

١ـ معتبرة الحلبي قال: سألت ابا عبد اللهعليه السلام عن المحرم يركب في القبة، قال: ما يعجبني الا ان يكون مريضاً.

وتقريب الاستدلال بالرواية هو ان قولهعليه السلام: مايعجبني، بمعنىٰ لايسرني او لا احب ظاهر في الافضلية.

وقد اورد علىٰ الاستدلال بهذه الرواية ان هذه الكلمة لاتدل علىٰ الجواز بل كثيراً ما تستعمل في الحرمة.

والتحقيق: ان هذه الكلمة ليست لها دلالة علىٰ الجواز

بالمطابقة، وانما تدل بالمطابقة علىٰ نفي الميل والرغبة، وقد يدعىٰ ان نفي الميل والرغبة لايكشف بالضرورة عن الجواز؛ لان نفي الميل كما يكون ازاء المكروه او ما لاحسن فيه، كذلك يمكن ان يكون ازاء الحرام، فان الحرام مرغوب عنه. الا ان هذا اللسان بحسب المناسبات العرفية والمتشرعية لايصلح ان يعبر به عن الحرام وخاصة من مثل الامام عليه السلام، فان الحرام بلحاظ قبحه يسوء لا انه لايعجب وحسب، وعلىٰ هذا فهذا اللسان ظاهر في الجواز، ولم يظهر من الرواية ان الامام عليه السلام في مقام الاجمال حتىٰ يقال: ان الاتيان بهذا اللسان انما هو لغرض الابهام.

اللهم الا ان يقال: ان مثل هذا اللسان قد استعمل في موارد التحريم، نظير قوله تعالىٰ: ﴿لايحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿والله لايحب الفساد﴾، مع ان كلا من الجهر بالسوء والفساد مبغوض عند الله تعالىٰ.

ويمكن ان يجاب عنه بان استعمال هذا اللسان في الموارد التي ثبت فيها التحريم يكشف عن ارادة مايقابل الحب وهو المبغوضية، واما في الموارد التي لم يثبت فيها كون الخطاب مسوقا لبيان الحرمة، فلا يتحقق لهذا اللسان ظهور في المقابلة،

بل يبقىٰ بحسب المناسبات ظهوره في الجواز.

٢ـ رواية علي بن جعفر قال: سألت اخيعليه السلام: أظلل وانا محرم؟ فقال: نعم وعليك الكفارة.

بتقريب ان قولهعليه السلام: نعم دال بوضوح علىٰ الجواز، واما التكفير فهو من باب الاتيان بما هو مرجوح ومكروه.

وقد اجاب عنه المحقق السيد الخوئيقدس سره بان تجويزهعليه السلام لعلي بن جعفر الاستظلال قضية شخصية في واقعة، ولعله من اجل كونه مريضاً او كان يتأذىٰ من حرّ الشمس ونحو ذلك من الاعذار، فلا يمكن الاستدلال بها علىٰ حكم كلي(١).

وما افادهقدس سره قابل للخدشة، اذ ان دعوىٰ كون القضية شخصية دعوى بلا برهان، وانما الظاهر من الرواية انها كسائر الروايات التي يسأل فيها الامامعليه السلام عن الحكم الشرعي، فيذكرعليه السلام حكم الشريعة في مفروض السؤال، ولو أريد فتح الباب لمثل هذه المناقشة لتعذر علىٰ الفقيه الاستدلال بكثير من الروايات.

والصحيح في الجواب عن الاستدلال بالرواية ان يقال:

اولا: ان قولهعليه السلام: وعليك التكفير، ظاهر في الوجوب، وهو لا يلتئم مع كراهة التظليل، فاما ان ترفع اليد عن ظاهر الذيل او

---

١ ـ المعتمد، ج ٤، ص ٢٣٤.

يحمل الصدر علىٰ صورة العذر، ولاترجيح للاول علىٰ الثاني.

ثانياً: ان دلالة هذه الرواية علىٰ المدعىٰ بالاطلاق وهو قابل للتقييد بما دل علىٰ المنع للمختار.

٣ـ معتبرة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لابأس بالظلال للنساء، وقد رخص فيه للرجال.

وقد اورد المحقق السيد الخوئي قدس سره علىٰ الاستدلال بهذه الرواية ان كلمة (قد) دالة علىٰ التقليل لا الجواز دائماً، ولا ريب في انه قد يتفق جواز التظليل للرجال لعذر من الاعذار، والا لو كان الامام عليه السلام في مقام بيان اصل الجواز الدائمي لم يكن وجه للتفكيك في كلامه بالتعبير عن الجواز للنساء بقوله عليه السلام: لابأس، وبالترخيص للرجال مع سبق الرخصة بلفظة (قد) ولكان له عليه السلام ان يقول: لابأس به للنساء وللرجال، بل نفس كلمة الترخيص تستعمل غالباً في موارد المنع ذاتاً والجواز عرضاً[١].

ويمكن ان يجاب عنه بان ظاهر دخول (قد) علىٰ الفعل الماضي هو التحقيق لا التقليل، وانما يكون للفظ (قد) ظهور في التقليل اذا دخل علىٰ الفعل المضارع، نظير قولنا: (قد يجود البخيل)، كما ان التفكيك في كلام الامام عليه السلام يمكن توجيهه

---

١ ـ المعتمد، ج ٤، ص ٢٣٤.

بلحاظ كراهية التظليل للرجال ومرجوحيته، واباحته بالمعنىٰ الاخص للنساء، فناسب التعبير عن الاباحة بالمعنىٰ الاخص بنفي البأس، وعن الاباحة بالمعنىٰ الاعم بالرخصة.

ولكن لما كان الترخيص بمعنىٰ الاذن في الشئ بعد النهي عنه فلا مناص من حمل الرواية علىٰ موارد العذر، فيكون مفادها ان التظليل الممنوع منه ابيح لذوي الاعذار، ويحافظ علىٰ ظهور (قد) في التحقيق.

٤ـ رواية الحسين بن مسلم عن ابي جعفر الثاني عليه السلام في حديث لاينبغي ان يستظل في المحمل. بدعوىٰ ظهور كلمة (لاينبغي) في الكراهة.

ونلاحظ علىٰ ذلك مضافاً الىٰ ضعف الرواية سنداً ان هذه الكلمة دالة علىٰ الحرمة كما هو التحقيق؛ وذلك لانها بمعنىٰ لايتيسر ولا يتسهل، ويراد منها في المقام عدم التيسر الشرعي، وهو كاشف عن الحرمة، اذ الحرام هو الذي لايتيسر للمكلف شرعاً.

٥ـ مرسلة العباس بن معروف عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المحرم له زميل فاعتل فظلل علىٰ رأسه، أله ان يستظل؟ فقال: نعم.

ويرد علىٰ الاستدلال بالرواية مضافاً الىٰ ضعف السند بالارسال، عدم ظهورها في كون الترخيص لغير المعتل.

وهكذا يتضح ان ماتم دليلا علىٰ الجواز ليس سوىٰ معتبرة الحلبي الظاهرة في الجواز، فيقع التعارض بينها وبين ادلة الحرمة. وفي هذا المقام قد تذكر عدة فرضيات لابد من تمحيصها:

الفرضية الاولىٰ: ان المعتبرة ساقطة عن الحجية باعراض المشهور عنها، فلا تقاوم اخبار التحريم.

ونلاحظ علىٰ ذلك ان اعراض المشهور غير ظاهر في كونه بنكتة وجود خلل اطلع عليه المشهور، بل يحتمل احتمالا معتداً به ان يكون الاعراض لوجه صناعي نظير الخدشة في دلالة الرواية، او حملها علىٰ التقية.

الفرضية الثانية: ان معتبرة الحلبي ساقطة عن الحجية بمخالفتها للقطعي، ولامجال للتعبد بالدليل الظني المخالف للقطع كما هو المقرر في الاصول.

ونلاحظ علىٰ ذلك: ان دعوىٰ القطع بحرمة التظليل عهدتها علىٰ مدعيها، ولو فرض تواتر اخبار التحريم اجمالا، فان ذلك يكشف عن صدور بعضها عن الائمةعليهم السلام، الاّ ان ذلك قد لا

يوجب القطع بثبوت التحريم في الشريعة؛ لامكان ان يكون صدورها بداع غير جدي، فتأمل.

الفرضية الثالثة: حمل اخبار المنع علىٰ الافضلية، وفيه:

اولا: ان هذا الجمع انما ينفسح له المجال اذا كان التعارض بين ادلة التحريم وادلة الجواز من تعارض الظاهر مع النص، فيحمل الظاهر علىٰ النص، واما اذا كان التعارض من تعارض الظاهرين مع بعضهما، فلا مجال لمثل هذا الجمع اصلا. وفي ما نحن فيه فان معتبرة الحلبي ليست نصاً في الجواز حتىٰ يحمل ظاهر التحريم علىٰ الكراهة، بل هي ظاهرة في الجواز، ومعه لايكون حمل اخبار التحريم علىٰ الكراهة عرفياً.

ثانياً: في بعض روايات الحرمة ما يأبىٰ الحمل علىٰ الكراهة عرفاً؛ لانه كالصريح في التحريم.

الفرضية الرابعة: حمل معتبرة الحلبي علىٰ التقية لموافقتها العامة، اذ ذهب ابو حنيفة وابو يوسف وغيرهما من العامة كربيعة والثوري والشافعي الىٰ جواز التظليل.

ونلاحظ علىٰ ذلك: ان الترجيح بمخالفة العامة ليس له مجال في المقام: لكون المسألة خلافية بين العامة انفسهم، فقد حكي المنع من التظليل عن ابن عمر ومالك وسفيان بن عيينة وعبد

الرحمٰن بن مهدي واحمد بن حنبل واهل المدينة، فهناك اتـجاه معتد به لدىٰ العامة في زمان النصوص يـذهب الىٰ المـنع مـن الاستظلال للمحرم.

ومن الواضح ان عنوان المخالفة للعامة لايصدق الا اذا كـان الخبر مخالفاً لما هو السائد والمعروف عند العامة، وكذلك عنوان الموافقة للعامة. واما اذا كان الخبر مخالفاً لفريق من العامة ولكنه موافق لفريق اخر، فلا يصدق علىٰ مثل هذا الخبر انـه مـخالف للعامة، بل هو مخالف لبعض العامة، ومعه لايكون مشمولا لمـا دل علىٰ الترجيح بمخالفة العامة.

ويضاف الىٰ ذلك ان الذي يظهر من الروايات التي نقل فـيها احتجاج بعض ائمتناعليهم‌السلام علىٰ بعض علماء العامة، ان ائمتناعليهم‌السلام لم يكونوا في وضع تقية في هذه المسألة، وانما كـانوا يـعلنون حرمة التظليل ويخدشون في دليل الذاهب الىٰ الجواز من العامة، ويقفون قبالهم في تحريم الاستظلال للمحرم.

الفرضية الخامسة: الحكم بالتساقط والرجـوع بـعد ذلك الىٰ الاصل المقتضىٰ للجواز.

ونلاحظ علىٰ ذلك: ان تمامية هذا البيان منوطة بان لايكون في المقام مايصلح ان يكون مرجعا فـوقانياً يـلزم عـلىٰ الفـقيه

الاستناد اليه في مقام الفتوىٰ.

الفرضية السادسة: اعمال مبنىٰ تعارض الرتب الذي شرحناه واتكأنا عليه في ابحاثنا الفقهية[1]، والقاضي بتصنيف الروايات المتعارضة حسب رتب دلالاتها، وايقاع التعارض بين الرتب المتقابلة، والرجوع الىٰ الرتبة الخالية عن مقابل لها كمرجع فوقاني.

وفي ما نحن فيه فان ادلة التحريم علىٰ رتب:

الاولىٰ: ما كان كالصريح في المنع، نظير معتبرة هشام بن سالم المتقدمة.

الثانية: ماكان ظاهراً في الحرمة، ككثير من روايات التحريم.

الثالثة: مادّل علىٰ التحريم بالامضاء السكوتي.

واما دليل الجواز فهو معتبرة الحلبي الظاهرة في الجواز. وبناء علىٰ ذلك يتساقط دليل الجواز مع الرتبة الاولىٰ والثانية من ادلة التحريم، ويرجع الىٰ ما دل علىٰ التحريم بالامضاء السكوتي، فهو بمثابة المرجع الفوقاني الذي يلزم علي الفقيه الاستناد اليه فنياً في مقام الفتوىٰ. نعم لو تم اطلاق في ما استدل به علىٰ الجواز لكان رتبة ثانية في ادلة الجواز تصلح للاستناد اليها

---

١ ـ يراجع الجزء السادس من كتابنا دراسات في العروة الوثقىٰ، ص٥٨.

لتقديمها علىٰ ما دل علىٰ الحرمة بالامضاء السكوتي، لان ماكان هادماً للدلالة في حال الاتصال مقدم في الحجية حال الانفصال لو وقع التعارض بينهما. والاطلاق موجب لرفع الامضاء السكوتي عند الاتصال؛ لكونه بياناً لايصدق معه السكوت.

وبهذا يتضح ان الصحيح هو القول بحرمة التظليل، علىٰ انه لو فرض عدم اقتضاء الصناعة لذلك، فمع ذلك لامجال للفتوىٰ بالجواز، فان ذهاب المعظم الىٰ الحرمة يوجب علىٰ الفقيه التوقف، وبناء المسألة علىٰ الاحتياط اللزومي. بل قد يقال: ان التظليل لو كان جائزاً لعرف ذلك بين المتشرعة واشتهر؛ لكون المسألة ابتلائية والدواعي علىٰ التظليل موجودة لدىٰ المتشرعة، مع اننا نجد ان المعظم يذهب الىٰ الحرمة.

هذا تمام الكلام في المقام الاول. واما المقام الثاني فيقع الكلام علىٰ حدود الحكم بحرمة التظليل في نقاط:

النقطة الاولىٰ: حرمة التظليل مختصة بالرجال، ولاشيئ منها علىٰ النساء اجماعاً ونصاً، ففي معتبرة هشام بن سالم: وهو للنساء جائز، وفي معتبرة حريز: لابأس بالقبة علىٰ النساء والصبيان وهم محرمون.

واما ما افاده الفقيه صاحب الجواهر‏‏ من ان المرأة عورة

فيناسبها الستر فيجوز لها التظليل، فهو وجه استحساني لا مجال لاعماله في الاستنباط، كيف وقد أمر الشارع المرأة المحرمة بكشف الوجه حال الاحرام، مع انها عورة ويناسبها الستر.

النقطة الثانية: يجوز التظليل للصبيان، لا لاجل دعوىٰ رفع القلم عن الصبي فلا تكون حرمة التظليل الثابتة للمكلفين وهي حرمة محضة ـ لعدم كونه شرطاً ولاجزء ولامانعاً كي يشترك في حكمه المكلف وغيره ـ ثابتة للصبي، اذ يلاحظ عليه: ان غاية ما يستفاد من دليل رفع القلم هو رفع المؤاخذة، وانما لاجل النص وهو معتبرة حريز المتقدمة.

النقطة الثالثة: لايخفي انه لو كان في ترك الاستظلال ضرر عقلائي معتد به علىٰ المحرم جاز له التظليل؛ لارتفاع الحكم الضرري، وكذلك الامر في حال العسر والحرج؛ لدليل نفي الحرج، ولانحتاج في ذلك الىٰ نص خاص، بل الامر كذلك في مطلق موارد الاضطرار؛ اذ ما من شيئ حرمه الله تعالىٰ الا وقد احله لمن اضطر اليه. علىٰ ان النصوص في المقام دلت علىٰ جواز التظليل في هذه الموارد، وفي الجواهر في مقام بيان جواز التظليل للمضطر (بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه).

واما لو لم تتحقق العناوين المزبورة، فقد يقال بجواز التظليل

حينئذ لمن يؤذيه الحر والبرد وان لم يصل الىٰ صورة الاضطرار جموداً علىٰ بعض النصوص، نظير معتبرة سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن المحرم يظلل علىٰ نفسه، فقال: أمن علّة، فقلت: يؤذيه حر الشمس وهو محرم، فقال: هي علته يظلل ويفدي.

ومعتبرة ابي علي بن راشد، قال: قلت له عليه السلام: جعلت فداك انه يشتد عليَّ كشف الظلال في الاحرام؛ لاني محرور يشتد عليَّ حر الشمس، فقال: ظلل وارق دما.

ورواية محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد، قال: كتبت اليه: المحرم هل يظلل علىٰ نفسه اذا آذته الشمس او المطر او كان مريضاً ام لا؟ فان ظلل هل يجب عليه الفداء ام لا؟ فكتب: يظلل علىٰ نفسه ويهريق دماً ان شاء الله.

الا ان الصحيح عدم جواز التظليل في هذه الصورة ويدلنا علىٰ ذلك ان المتفاهم العرفي من هذه النصوص المستدل بها علىٰ الجواز هو الاذىٰ المستلزم للضرر او الموجب للحرج، وبالتالي الاذىٰ الذي يصدق معه عنوان الاضطرار، وذلك لان الشمس والبرد والمطر بحسب المتعارف يؤذي متعارف الناس وخاصة في تلك البقاع صيفا او شتاء، فلو كان التظليل جائزاً

بمحض الاذىٰ لاصبح الحكم بالحرمة ضيقاً جداً ولوجب حمل النصوص المانعة عليه، وهو خلاف المتفاهم العرفي منها، وعليه لامناص من حمل النصوص المجوزة علىٰ ماذكرناه، علىٰ ان بعض النصوص صالح لتقييد اطلاق ما استدل به علىٰ الجواز، ففي معتبرة عبد الرحمٰن بن الحجاج قال: سألت ابا الحسن عليه السلام: عن الرجل المحرم، وكان اذا اصابته الشمس شق عليه وصدع فيستتر منها، فقال: هو اعلم بنفسه، اذا علم انه لايستطيع ان تصيبه الشمس فليستظل منها، فقد انيط الجواز فيها بان لايقوىٰ المحرم ولا يطيق اصابة الشمس له.

النقطة الرابعة: حرمة التظليل لاتختص بالراكب فقط وانما تعم الراكب والماشي معاً، فان عدة من النصوص وان كان موردها المحرم الراكب بلحاظ النهي فيها عن الركوب في القبة والكنيسة ونحوهما، الا ان عدة اخرىٰ من النصوص مطلقة نظير معتبرة اسحق بن عمار عن ابي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المحرم يظلل عليه وهو محرم قال: لا، فانها شاملة للمحرم الراكب والماشي معاً. وهناك نصوص اخرىٰ لها اطلاق نظير معتبرة عبد الله بن المغيرة: اضح لمن احرمت له.

وقد يستدل علىٰ جواز الاستظلال للماشي بمعتبرة محمد بن

اسماعيل بن بزيع قال: كتبت الىٰ الرضاعليه السلام هل يجوز للمحرم ان يمشي تحت ظل المحمل؟ فكتب: نعم.

ورواية الطبرسي في الاحتجاج قال: سأل محمد بن الحسن ابا الحسن موسىٰعليه السلام بمحضر من الرشيد وهم بمكة فقال له: أيجوز للمحرم ان يظلل عليه محمله، فقال له موسىٰعليه السلام: لايجوز له ذلك مع الاختيار، فقال له محمد بن الحسن: أفيجوز ان يمشي تحت الظلال مختاراً، فقال له: نعم، فتضاحك محمد بن الحسن من ذلك، فقال له ابو الحسنعليه السلام: أتعجب من سنة النبيصلى الله عليه وآله وسلم وتستهزئ بها؟ ان رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم كشف ظلاله في احرامه ومشي تحت الظلال وهو محرم، ان احكام الله يامحمد لاتقاس، فمن قاس بعضها علىٰ بعض فقد ضل سواء السبيل، فسكت محمد بن الحسن لايرجع جواباً.

وقد افاد الفقيه صاحب الجواهرقدس سره في معرض رد الاستدلال بالرواية الاولىٰ انه يمكن دعوىٰ انسياقها الىٰ ارادة المشي في ظل المحمل لا الكون تحت المحمل.

ويرد عليه: انه خلاف الظاهر من قوله (تحت) فان ظاهر العبارة كون المقصود فوقية المحمل بنحو يمشي تحت المحمل المظلل له.

كما افادﷺ بانه لو سلم دلالة الرواية علىٰ جواز الاستظلال للماشي، لزم الاقتصار علىٰ المورد، لاتخصيص الحرمة بحال الركوب علىٰ وجه يجوز له المشي تحت ظل الشمسية ونحوها.

ونلاحظ علىٰ ذلك: ان هذا الوجه لو سلم في الرواية الاولىٰ فانه لايتأتىٰ في الرواية الثانية الواردة في المشي تحت الظلال، علىٰ انه لايسلم في الرواية الاولىٰ، لان المتفاهم العرفي عدم وجود خصوصية خاصة للمحمل، وانما يحمل مورد الرواية علىٰ المثالية عرفاً، ويستفاد من الرواية ان الاستظلال للماشي جائز.

والصحيح ان يقال: ان الروايتين لا اطلاق لهما للمشي تحت الظل المتحرك. وذلك لان النزاع في هذه المسألة كان محتدماً بين العامة انفسهم وبين فريق منهم مع الامامية في قضية حرمة الاستظلال، فكان المجوز للاستظلال يبرهن علىٰ الجواز بعدم الفرق بين الظل الثابت والمتحرك، وعلىٰ هذا الاساس فان هذا النزاع يوجب احتمال ان يكون المتجه اليه في هاتين الروايتين هو الترخيص في الاستظلال بالظل الثابت، واحتمال القرينة المتصلة يوجب الاجمال ويمنع عن انعقاد الاطلاق في هاتين الروايتين. علىٰ ان الرواية الثانية ساقطة سنداً بالارسال.

النقطة الخامسة: تختص حرمة الاستظلال بما يكون متحركاً

مع المحرم ولاتشمل مايكون ثـابتاً ومسـتقراً ولو نسـبياً نـظير المحمل حال الوقوف.

ويدل علىٰ ذلك: ان الاستظلال بالظل المستقر لو كان حراماً لوردت النصوص في تنبيه المحرمين علىٰ ان لايستظلوا في غير الضرورة بالظل الثابت، مع انه لايوجد من ذلك عين ولا اثر، بل الواصل الينا يبيح الاستظلال بالظل الثابت من دون تعرض الىٰ حال الضرورة، بل يستفاد من ملاحظة النزاع الفقهي فـي هـذه المسألة ان الاستظلال بالظل الثابت كان مـفروغاً عـن جـوازه، بحيث يستدل الذاهب الىٰ جواز الاستظلال بالظل المتحرك بعدم الفرق بين الظل الثابت والمتحرك، متخذاً مـن تسـليم الخـصم بجواز الاستظلال بالظل الثابت مـرتكزاً للـبرهنة عـلىٰ الجـواز بالظل المتحرك.

النقطة السادسة: ذهب بعض الفـقهاء الىٰ اخـتصاص حـرمة الاستظلال بحال السير، فلا يحرم الاستظلال في المنزل بـالظل المتحرك مع المحرم. وقد افاد المحقق السيد الخوئيﷺ ان النص الدال علىٰ جواز الاستظلال في المنزل مطلق يشمل الظل الثابت والمتحرك معاً[1].

---

١ ـ المعتمد، ج ٤، ص ٢٤٤.

الا ان الصحيح عدم جواز الاستظلال بـالظل المستحرك فـي المنزل؛ لتمامية المقتضي وفقدان المانع، اما المقتضي فهو اطلاق دليل حرمة الاستظلال بالظل المتحرك من دون فرق بين حـال السير وحال النزول. واما المانع فلانه لايوجد في مـادل عـلىٰ جواز الاستظلال في المنزل مطلق يشمل الظل المـتحرك، فـان رواية محمد بن الفضيل وبشير بن اسماعيل مضافاً الىٰ ضـعفها سنداً فان الوارد فيها: (واذا نـزل اسـتظل بـالخباء وفـي البـيت وبالجدار)، وليس فيها نظر الىٰ الظل المتحرك، ورواية محمد بن الفضيل الثانية ضعيفة سنداً، وليس لها نظر الىٰ الظل المـتحرك، وذكر المحمل فيها يمكن ان يكون بلحاظ حال الاستقرار كـما تقدم اقتضاء النزاع لذلك، ورواية الحسين بن مسلم مـضافاً الىٰ ضعفها سنداً، فان الوارد فيها عنوان الفسطاط وهو ظـل ثـابت، ومرسلة عثمان بن عيسىٰ مضافاً الىٰ ضعفها سـنداً، فـان الوارد فيها: (فيضرب الخباء في الارض ويدخل البـيت)، ولانـظر الىٰ الظل المتحرك، وكذلك الحال في معتبرة البزنطي. كما ان رواية الاحتجاج ضعيفة سنداً والوارد فيها جواز المشي تحت الظلال، ولم يذكر فيها حال النزول اولا، وثانياً فان القدر المـتيقن مـنها الظلال الثابتة كما تقدم.

النقطة السابعة: حكي عن المحقق النائيني ﷺ الحاق السفينة بالمنزل، باعتبار ان السفينة منزل للراكب فيها، وكذلك القطار الحديدي ويرد عليه:

اولا: قد تقدم ان التظليل حرام حتىٰ في المنزل اذا كان الظل متحركاً مع المحرم، وعليه لما كانت السفينة او القطار من هذا القبيل فيكون الركوب في القسم المسقف منهما تظليلا محرماً.

ثانياً: ان السفينة والقطار عرفاً بمثابة الراحلة للراكب، فلا تكون مشمولة بما دلّ علىٰ جواز الاستظلال بمثل الخباء والفسطاط والبيت مما ينزل فيه الراكب من وسيلة سيره وحركته.

النقطة الثامنة: هل تختص حرمة التظليل بما يكون فوق الرأس، او تعم التظليل الحاصل بالتستر بما يكون علىٰ احد الجوانب مثلا.

المحكي عن خلاف الشيخ نفي الخلاف عن جواز الاستظلال بما لايكون فوق الرأس، وعن المنتهىٰ نسبة ذلك الىٰ جميع اهل العلم. وقد يستدل له بأمور:

الاول: قصور الدليل عن تناول المفروض في المقام، لان الروايات علىٰ قسمين:

الاول: ماكان وارداً في النهي عن ركوب القبة والكنيسة. وهو انما يدل علىٰ حرمة التظليل بما يكون فوق الرأس.

الثاني: ما أخذ فيه عنوان التظليل، وهو لايتحقق الا بما يكون فوق الرأس.

والنتيجة: ان لايوجد في الادلة مايقتضي حرمة التظليل بما لايكون فوق الرأس، فيرجع في المشكوك الىٰ الاصل.

ويرد عليه: ان القسم الاول من الروايات، وان كان ينحصر نطاقه بما يكون فوق الرأس، الا ان القسم الثاني ليس كذلك؛ لصدق الاستظلال علىٰ التستر من الشمس، ولو بما لايكون فوق الرأس، وقد ورد في بعض الروايات ان النبيﷺ كان اذا نزل استظل بالجدار، مع ان الاستظلال بالجدار ليس استظلالا بما يكون فوق الرأس. علىٰ ان روايات حرمة التظليل لاتنحصر بهذا الا بل فيها مايدل علىٰ المطلوب كما سوف يأتي ان شاء الله تعالىٰ.

الثاني: معتبرة عبد الله بن سنان قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لابي وشكىٰ اليه حرّ الشمس وهو محرم وهو يتأذىٰ به فقال: ترىٰ ان استتر بطرف ثوبي؟ فقال: لابأس بذلك مالم يصب رأسك. بتقريب ان الامام عليه السلام رخص للسائل الاستظلال من

الشمس بما لايكون فوق الرأس.

ويرد عليه: ان عنوان الاصابة لايتحقق بمجرد جعل الشيئ فوق الرأس من دون ملامسة، وانما تكون الملاقاة والملامسة دخيلة في صدق عنوان الاصابة، وعلىٰ هذا فليس المنظور اليه في جواب الامامعليه‌السلام الاستظلال بما لايكون فوق الرأس، وانما رخّص له الامامعليه‌السلام في الاستظلال بالثوب بلحاظ اضطراره اليه ومنعه من تغطية الرأس الذى هو محرم آخر من محرمات الاحرام، فلا تدل الرواية علىٰ جواز الاستظلال من احد الجوانب للمختار.

الثالث: مكاتبة الحميري لصاحب الزمانعليه‌السلام يسأله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارية او الكنيسة ويرفع الجناحين ام لا؟ فكتب اليه: لاشيئ عليه في تركه رفع الخشب. بتقريب ان الجناحين يظلان من الجانبين وقد رخص الامامعليه‌السلام في ترك رفع الجناحين كما يقتضيه السكوت عن ذكره في الجواب.

ويرد علىٰ ذلك:

اولا: ان الامامعليه‌السلام انما رخص في ترك رفع الخشب، ومجرد عدم تعرضه للجناحين لايدل علىٰ شمول الرخصة لهما.

ثانياً: بما اننا لم نطلع علىٰ وضعية الخشب والجناحين، فلذا لامجال للاستدلال بالرواية؛ اذ من الممكن ان لاتكون بنحو يصدق معه الاستظلال حتىٰ من الجانبين، وانما سئل الامام عليه السلام عنها باعتبار ان لها ظلالا بنحو يسير، ويحتمل السائل ان يكون هذا المقدار مضراً في حال الاحرام.

الرابع: رواية القاسم الصيقل قال: مارأيت احداً كان اشدّ تشديداً في الظل من ابي جعفر عليه السلام كان يأمر بقلع القبة والحاجبين اذا احرم. بتقريب ان التشديد ظاهر في الزيادة علىٰ الواجب الامر الذي يكشف عن عدم وجوب قلع الحاجبين اللذين يظللان من الجوانب.

وفيه: مضافاً الىٰ ضعف سند الرواية وعدم ظهور التشديد في ما ذكر، بل يمكن ان يكون بلحاظ عدم التساهل في أمر التظليل، ان وضعية الحاجبين غير معلومة لنا، فلعلها لم تكن بنحو يصدق معه الاستظلال فيجب رفعها، وانما كان الامام عليه السلام يبالغ في الاضحاء فيزيد علىٰ المقدار الواجب ويأمر بقلعها.

وبهذا يتضح ان ادلة الذاهبين الىٰ الجواز ليست ناهضة، بل يمكن ان يستدل علىٰ الحرمة بمعتبرة اسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام: هل يستتر المحرم من الشمس، فقال:

لا. فان النهي عن الاستتار من الشمس مطلق لم يفرق فيه بين ان يكون بما يجعل فوق الرأس او بما يكون علىٰ احد الجوانب، وتؤيد ذلك رواية المعلىٰ بن خنيس عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لايستتر المحرم من الشمس بثوب. فانها في الدلالة علىٰ المطلوب كسابقتها.

فتحصل ان الاقوىٰ عدم جواز التظليل حتىٰ بما يكون علىٰ احد الجوانب، وكأن الفقيه صاحب الجواهر قدس سره ـ علىٰ الرغم من اتجاهه الىٰ تقوية القول بالجواز ـ لم تقنع نفسه بما استدل به عليه، فذيل كلامه بقوله قدس سره: (ولكن مع ذلك كله الاحتياط لاينبغي تركه)، وقد عرفت ان ادلة القول بالجواز غير ناهضة، وان الدليل علىٰ الحرمة وافٍ باثباتها والله العالم.

النقطة التاسعة: اذا كان وجود المظلة كالعدم، فقد افاد المحقق السيد الخوئي قدس سره انه لابأس بالتظليل في هذه الصورة، معللا ذلك بان الممنوع عنه ليس مجرد وجود المظلة علىٰ رأس المحرم، وانما الممنوع عنه هو الاستتار عن مثل الشمس والمطر والبرد، فاذا لم يكن في البين مايقتضي التستر فلا وقع للتظليل، ومن ثم لم يكن به بأس[1].

---

١ ـ المعتمد، ج ٤، ص ٢٤١.

ولايمكن المساعدة علىٰ ما افاده لان معتبرة عبد الله بن المغيرة قال: سألت ابا الحسنعليه السلام عن الظلال للمحرم فقال: اضح لمن احرمت له، دلّت علىٰ وجوب البروز والظهور، وليس المراد من الاضحاء فيها هو البروز للشمس؛ اذ عليه لابد ان تكون اللام للتعليل، بينما الظاهر كون اللام للتعدية فيكون المراد اظهر وابرز للذي احرمت له.

فان قيل: ان ذيل الرواية شاهد علىٰ ان الامر فيها هو بالضحو، اي البروز للشمس. قلنا: لادلالة للذيل علىٰ ذلك، بل ان السائل بعد ان امره الامامعليه السلام بالانكشاف والبروز، ذكر له عدم تحمل البروز في النهار لاشتداد الحر، فاجابه الامامعليه السلام بالجواب المذكور في ذيل الرواية، فلا يكون قرينة علىٰ ان الامر في صدر الرواية انما هو بالبروز للشمس، علىٰ ان هذه العبارة وردت في رواية عثمان بن عيسىٰ دون ان يكون فيها ذكر التظليل من الشمس، بل كان مورد السؤال فيها التظليل من البرد فلاحظ.

اضف الىٰ ذلك ان اطلاق النهي عن الركوب في القبة والكنيسة دال علىٰ ان التظليل حرام، ولو لم يكن هناك مايقتضي التستر منه نحو الشمس والمطر وما شاكل. ودعوىٰ انصراف روايات النهي عن ركوب القبة عن صورة كون الهواء معتدلا

والشمس مستترة بالسحاب والمحرم يريد الركوب في القبة لغاية غير التستر من مثل هذه الامور ليست عرفية.

النقطة العاشرة: هل ان التظليل يعم مثل المصعد الكهربائي ام لا؟

اذا قلنا ان التظليل ولو بما يكون متحركاً مع المحرم عند حركته جائز في حال النزول، لم يكن هناك اشكال في الركوب في المصعد الكهربائي. واما بناء علىٰ ماهو الصحيح من عدم جواز التظليل المشار اليه حتىٰ حال النزول، فلا يجوز الصعود في المصعد؛ اذ لافرق في الظل المتحرك بين ان يكون متحركاً مع المحرم في حال حركته افقياً او عمودياً، ولهذا لو صعد المحرم علىٰ سفح جبل حاد وكان قد ظلل علىٰ رأسه، لكانت روايات حرمة التظليل شاملة له بحسب المتفاهم العرفي، ولوجبت عليه الكفارة. نعم اذا بني علىٰ عدم حرمة التظليل اذا كان التظليل وعدمه علىٰ حد سواء، فانه يجوز حينئذ الركوب في المصعد الكهربائي، لاجل ان الاستظلال به ليس بذي أثر؛ اذ المفروض كون المحرم داخل البناية الساترة له عن الشمس والمطر ونحوهما، لكنك عرفت عدم تمامية المبنىٰ، وعلىٰ هذا يشكل ركوب المحرم في المصعد الكهربائي ونحوه.

النقطة الحادية عشرة: يجوز للمحرم ان يستر بعض جسده ببعض؛ لمعتبرة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لابأس بان يضع المحرم ذراعه علىٰ وجهه من حر الشمس، ولابأس ان يستر بعض جسده ببعض، ويؤيد ذلك رواية المعلىٰ بن خنيس عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال: ولابأس ان يستر بعضه ببعض، ورواية محمد بن الفضيل وبشير بن اسماعيل المبينة لعمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم: وتؤذيه الشمس فيستر جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده، واما رواية سعيد الاعرج انه سأل ابا عبد الله عليه السلام: عن المحرم يستتر من الشمس بعود وبيده، قال: لا، الا من علة، فعلىٰ فرض تماميتها سنداً وعدم الاشكال في عبد الكريم الخثعمي الوارد في طريق الصدوق الى سعيد الاعرج فهي محمولة علىٰ الكراهة؛ لكون معتبرة معاوية بن عمار نصاً في الجواز فيحمل ظاهر المنع في رواية سعيد علىٰ الكراهة.

النقطة الثانية عشرة: هل ان التظليل جائز في الليل ام لا؟

قد يقال بجوازه في الليل؛ بدعوىٰ عدم صدق التظليل علىٰ غير التستر من الشمس. ويرد عليه:

اولا: ان ـ ادلّ علىٰ حرمة التظليل لاينحصر بالروايات التي اخذ فيها عنوان التظليل او الاستظلال وماشاكل كي يدعىٰ قصور

الدليل عن تناول التظليل في الليل. وانـما يـمكن الاسـتناد الىٰ اطلاق النهي عن ركوب القبة والكنيسة الشامل لليل.

ثانياً: عدم اختصاص صدق عنوان التظليل بـما يكـون مـن الشمس كي يقال باختصاص الادلة التي اخذ فيها عنوان التظليل بحال النهار، وانما يطلق التظليل علىٰ التستر ولو من مثل المطر والبـرد، ولذا وردت الاسـئلة الىٰ الائـمةعليهم السلام حـول جـواز الاستظلال من المطر والبرد، ففي مكـاتبة الحـميري لصـاحب الزمانعليه السلام انه سأله عن المحرم يستظل من المطر بنطع او غيره حذراً علىٰ ثيابه وما فـي مـحمله ان يـبتل فـهل يـجوز ذلك؟ الجواب: اذا فعل ذلك في المحمل في طـريقه فـعليه دم. وفـي معتبرة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: سألت ابا الحسـنعليه السلام: عن الظل للمحرم من اذىٰ مطر او شمس، فقال: ارىٰ ان يـفديه بشاة ويذبحها في منى، ومعتبرة ابراهيم بن ابي محمود قال: قلت للرضاعليه السلام: المحرم يظلل علىٰ محمله ويفدي اذا كانت الشمس والمطر يضران به؟ قال: نعم، وفي رواية محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد قال: كتبت اليه المحرم هل يظلل علىٰ نفسه اذا آذته الشمس او المطر او كان مريضاً ام لا؟ فان ظـلل هـل يجب عليه الفداء ام لا؟ فكتب: يظلل علىٰ نفسه ويهريق دماً ان

شاء الله، وفي رواية عثمان بن عيسى الكلابي قال: قلت لابي الحسن الاولعليه السلام: ان علي بن شهاب يشكو رأسه والبرد شديد ويريد ان يحرم فقال: ان كان كما زعم فليظلل، واما انت فاضح لمن احرمت له.

ثالثاً: دلالة معتبرة عبد الله بن المغيرة اضح لمن احرمت له، بناء علىٰ ارادة البروز والظهور ونبذ التستر، علىٰ وجوب ذلك بلا فرق بين الليل والنهار، كما هو مقتضىٰ اطلاقها، فيحرم التظليل في الليل ايضاً.

والحقيقة ان وفاء الادلة باثبات حرمة التظليل في الليل بمكان يثير العجب من ذهاب جملة من الفقهاءرحمهم الله الىٰ الجواز.

النقطة الثالثة عشرة: تارة يتظلل المحرم بجسم يستره من الشمس بحيث يكون الجسم هو الحاجز بينه وبين الشمس، ولا اشكال في حرمة التظليل في هذا الفرض، واخرىٰ يجعل المحرم نفسه في الظل الحاصل للجسم بحيث لايكون نفس الجسم حاجزاً له عن الشمس، وانما يأمن المحرم من اشعة الشمس بالكون في الظل الحاصل للجسم في الجهة المقابلة للشمس من دون ان يكون نفس الجسم حاجزاً، وهو مايتأتىٰ اذا كان ظل الجسم ضعف ارتفاعه؛ فان الجالس علىٰ قرب الحافة النهائية

للظل يكون في مأمن من اشعة الشمس دون ان يكون ذو الظل حاجزاً له عنها، فهل يحرم علىٰ المحرم هذا النحو من التظليل ام لا؟

وجهان: من دلالة معتبرة عبد الله بن المغيرة (اضح لمن احرمت له) علىٰ وجوب البروز والظهور، وهو حاصل لمن جلس في الظل دون ان يحجب نفسه بجسم، فيجوز له علىٰ هذا الجلوس في الظل، ومن دلالة معتبرة اسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام: هل يستتر المحرم من الشمس، فقال: لا، علىٰ عدم الجواز، بلحاظ ان الستر عبارة عن المواراة الحاصلة بالجلوس في الظل، بلحاظ صدق التواري عن الشمس به. وبعبارة اخرىٰ: ان حرمة التظليل اذا كانت لفوات الاضحاء ففي مفروض المسألة لايحرم التظليل، وان كانت لمكان الستر فالتظليل حرام.

ويمكن ان يقال: ان مقتضىٰ اطلاق معتبرة اسماعيل بن عبد الخالق الناهية عن التستر عن الشمس حتىٰ اذا لم يفت الاضحاء هو ان حرمة التظليل لمكان الستر لالفوات الاضحاء، وعلىٰ هذا يتجه القول بالحرمة في مانحن فيه، ولاريب في ان الاجتناب احوط.

خاتمة: اذا ظلل المحرم متعمداً وجبت عليه الكفارة، بلا فرق بين الاختيار والاضطرار كما هو مقتضىٰ الروايات التي تقدم بعضها، واما جنس الكفارة فهو شاة؛ حملا للمطلق علىٰ المقيد، لان بعض الروايات وان لم يتعرض الىٰ جنس الكفارة، وانما تعرض الىٰ وجوب التكفير، كما ان بعضها تكفل ببيان الكفارة، الا ان المذكور فيه اراقة الدم، الا ان بعض الروايات حدد الكفارة بشاة كما في معتبرة محمد بن اسماعيل: ارىٰ ان يفديه بشاة ويذبحها بمنىٰ، ومعتبرة ابراهيم بن ابي محمود عن الرضا عليه السلام: قلت كم الفداء؟ قال: شاة.

واما ماورد في رواية ابي بصير من التكفير بمد فهو ضعيف سنداً بالبطائني، كما ان ماورد في رواية علي بن جعفر من نقل فعله: فرأيت عليا اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل، فلا مجال للعمل به؛ لان فعل غير الائمة عليهم السلام والذي لم يثبت تقرير الائمة عليهم السلام له ليس بحجة، ومن المحتمل ان يكون فعل علي بن جعفر اجتهاداً منه بلحاظ انه سمع الاطلاق ولم يسمع التقييد، بينما وصل الينا الاطلاق والتقييد معاً.

فرع: هل تتعدد الكفارة بتعدد التظليل؟

تارة يتعدد التظليل لافي احرام واحد، كمن احرم للعمرة

وظلل ثم احرم للحج وظلل، ولاريب في تعدد الكفارة في هذه الصورة كما تقتضيه القاعدة ويقتضيه النص، فلاحظ رواية ابـن راشد. واخرى يتعدد التظليل في احرام واحد، ومقتضىٰ القاعدة وان كان تعدد الكفارة وان كل سبب يستتبع مسببا علىٰ حدة، الا ان تكرر التظليل لما كان امراً تقتضيه طبيعة حال المحرمين في السفر وخاصة ذوي الاعذار بلحاظ طول المسافة وعـدم بـقاء المحرم طيلة طي المسافة في المحمل، فعدم تـنبيه الائـمة عليهم السلام علىٰ تكرر الكفارة مع كـونهم فـي مـقام البـيان وعـدم تـوجه المتشرعة بالسؤال عن التعدد في هذه الصورة كاشف عن العدم، فلا تجب علىٰ المحرم حينئذ الا كفارة واحدة؛ والله العالم بحقائق احكامه ومنه نستمد السداد وبه الاعتصام.



«حكم من عجز»
«عن ذبح الهدي»
«في منىٰ يوم العيد»



اذا لم يتمكن المكلف من ذبح هديه في منىٰ يوم العيد فما هو حكمه؟ هل يسقط عنه الذبح؟ او يجب عليه الذبح خارج منىٰ؟ او يفصّل بين عجزه عن الذبح في منىٰ الىٰ اخر ذي الحجة فيذبح يوم العيد خارج منىٰ، وتمكنه من الذبح في منىٰ بعد العيد فيجب عليه التأخير؟ وجوه بل أقوال:

أفتىٰ المحقق السيد الخوئي‌ قدس سره بالاخير، فافاد: ان من لم يتمكن من الذبح في منىٰ يوم العيد، واستمر عدم تمكنه الىٰ اخر ذي الحجة، فمقتضىٰ القاعدة هو الذبح في يوم العيد في غير منىٰ، وذلك لان الكتاب والسنة قد اتفقا علىٰ وجوب اصل الهدي، ومقتضىٰ اطلاقهما كفاية الذبح في اي مكان، وانما قيدنا الاطلاق بلزوم ايقاع الذبح في منىٰ لصحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله‌ عليه السلام في رجل يضل هديه فوجده رجل اخر فقال: ان كان نحره بمنىٰ فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضلّ عنه، وان كان نحره في غير منىٰ لم يجز عن صاحبه، ولما ورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ولاتحلقوا رؤوسكم حتىٰ يبلغ الهدي محله﴾ اذ فسر المحل بمنىٰ، ولكنهما لايدلان علىٰ التقييد المطلق، وانما غاية ما يدلان عليه هو التقييد في الجملة، اذ ان السؤال والجواب في صحيح منصور غير ناظرين الىٰ الشرطية المطلقة وانما هما

ناظران الىٰ من ضل هديه ونحره من وجده، وانه اذا نحره بمنىٰ فقد أجزأ، وان نحره خارجها لم يجزئ، فيستفاد منه التقييد في الجملة، كما ان الرواية المفسرة للآية الكريمة لم تكن في مقام بيان وجوب الذبح علىٰ اطلاقه حتىٰ في مورد العذر، وانما هي في مقام بيان ان المحصور اذا بعث بهديه يجوز له الحلق اذا بلغ الهدي محله. واما الاجماع علىٰ لزوم ايقاع الذبح بمنىٰ فهو دليل لبي لا اطلاق له لصورة العجز.

وعلىٰ هذا يرجع الىٰ اطلاق دليل وجوب الذبح، لان دليل القيد اذا لم يكن له اطلاق فيؤخذ باطلاق دليل اصل الواجب ومقتضاه الذبح في اي مكان.

واما اذا لم يتمكن من الذبح في منىٰ يوم العيد، لكنه يتمكن من الذبح فيها بعده الىٰ آخر ذي الحجة، فيتعين عليه تأخير الذبح، وذلك لان لزوم الذبح في يوم العيد مبني علىٰ الاحتياط، وعمدة دليله هو الامر بالحلق بعد الذبح في رواية عمر بن يزيد: اذا ذبحت اضحيتك فاحلق راسك، والمفروض ان الحلق لابد من ايقاعه يوم العيد، ولازم ذلك وقوع الذبح يوم العيد، ولكنه لايقتضي سقوط الذبح بمنىٰ؛ لان الحلق انما يترتب علىٰ الذبح الصحيح، وهو الذبح بمنىٰ، فما دل علىٰ الترتيب لايدل علىٰ انه

متىٰ يجب الحلق او الهدي ومتىٰ لايجب، ومقتضي اشتراط وقوع الذبح في منىٰ هو جواز التأخير عن يوم العيد، فيجوز له الحلق بالفعل ويحل بذلك ويؤخر ذبحه وما يترتب عليه من الطواف وصلاته والسعي الىٰ مابعد الذبح[1].

وما افاده‌ﷺ بحاجة الىٰ تمحيص في كلا شقيه، وعلىٰ هذا يقع الكلام تارة عن العاجز عن الذبح في منىٰ الىٰ اخر ذي الحجة، واخرىٰ عن العاجز عن الذبح في منىٰ يوم العيد فقط.

اما الشق الاول، فالمحتملات الثبوتية في قضية الذبح بمنىٰ ثلاثة:

الاول: ان يكون الذبح في منىٰ بنحو تعدد المطلوب، فهناك واجبان مستقلان الاول ذبح الهدي، والثاني ايقاع الذبح في منىٰ.

وبناء علىٰ هذا المحتمل اذا عجز عن امتثال الواجب الثاني بقي الواجب الاول بحاله، فيجب عليه ذبح الهدي في اي مكان شاء.

الثاني: ان يكون الذبح في منىٰ بنحو وحدة المطلوب، فلا يوجد الا مطلوب واحد يريده الشارع من المكلف وهو الذبح في منىٰ.

---

١ ـ المعتمد، ج ٥، ص ٢١٠.

وعلىٰ هذا المحتمل اذا عجز المكلف عن الذبح في منىٰ يسقط عنه وجوب الذبح، اذ الشارع لايريد الا الذبح في منىٰ بحيث اذا لم يتمكن المكلف من الذبح في منىٰ فان الشارع لايريد منه الذبح بحال.

الثالث: ان يختص اشتراط الذبح في منىٰ بالمتمكن دون العاجز، وعلىٰ هذا فيجب علىٰ العاجز الذبح في اي مكان شاء.

ويلزم النظر في الادلة لنرىٰ ماذا يستفاد منها اثباتاً. فقد دل قوله تعالىٰ: ﴿فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الىٰ الحج فما استيسر من الهدي﴾[1]، علىٰ وجوب الذبح او النحر للمتمتع، وكذلك تدل عليه معتبرة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث فقلت: وما المتعة؟ فقال: يهل بالحج في اشهر الحج، فاذا طاف بالبيت فصلىٰ الركعتين خلف المقام وسعىٰ بين الصفا والمروة قصر وأحل، فاذا ... م التروية أهل بالحج ونسك المناسك وعليه الهدي[2]، ومعتبرة العيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل اعتمر في رجب فقال: ان كان اقام بمكة حتىٰ يخرج منها حاجا فقد وجب عليه الهدي، فان خرج من مكة حتىٰ يحرم من غيرها

---

١ ـ سورة البقرة، آية ١٩٦.

٢ ـ الوسائل، الباب ٥ من ابواب اقسام الحج.

فليس عليه هدي[١]، ومعتبرة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اذا ذبح الرجل وحلق فقد احل من كل شيئ احرم منه الا النساء والطيب. فانها دلت علىٰ توقف الاحلال علىٰ الذبح والحلق.

واما ما دلّ علىٰ اشتراط ايقاع الذبح بمنىٰ فهو مضافاً الىٰ الاجماع:

اولا: معتبرة ابراهيم الكرخي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل قدم بهديه مكة في العشر فقال: ان كان هدياً واجباً فلا ينحره الا بمنىٰ.

وما ورد في كلام الامام عليه السلام اما ان يكون حكماً مولوياً فيختص بحال القدرة والتمكن، ويدل بالالتزام علىٰ الشرطية بهذا المقدار، فان المدلول الالتزامي يتحدد بحدود المدلول المطابقي للكلام، واما ان يكون ارشادياً الىٰ الاشتراط فيدل علىٰ المشروطية المطلقة.

ثانياً: معتبرة عبد الاعلىٰ قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: لاهدي الا من الابل ولا ذبح الا بمنىٰ.

ولسان الرواية لسان (لاصلاة الا بطهور)، فتدل علىٰ الشرطية

---

١ ـ الوسائل، الباب الاول من ابواب الذبح.

المطلقة، نعم لما ثبت صحة ان يكون الهدي من غير الابل، فورد الذيل في هذا السياق يوجب انثلام ظهوره في المدعىٰ.

ثالثاً: رواية مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام قال: منىٰ كله منحر وافضل المنحر كله المسجد.

وقد افاد صاحب الجواهر قدس سره ان تخصيص منىٰ بالذكر يشعر بتخصيصها بالحكم، بل يمكن ان تقرب دلالتها بما افاده المحقق السيد الخوئي قدس سره من ان المستفاد منها المفروغية عن كون منىٰ منحراً، فجاءت في مقام بيان ان المنحر ليس مكاناً خاصاً في منىٰ، بل هو كل منىٰ.

ولكن لما لم تكن الرواية في مقام البيان من جهة الاشتراط، فلا مجال لان تستفاد منها الشرطية المطلقة بل حتىٰ اصل الاشتراط؛ لامكان ان يكون النحر في منىٰ واجباً مستقلا.

رابعاً: معتبرة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يضل هديه فيجده رجل اخر فينحره، فقال: ان كان نحره بمنىٰ، فقد أجزأ عن صاحبه، وان كان نحره في غير منىٰ لم يجز عن صاحبه.

وهذه الرواية وان لم تكن في مقام البيان من ناحية الاشتراط، الا ان مقتضىٰ اطلاقها هو عدم الاجزاء، ولو كان الذبح خارج

منىٰ للعجز، فينعقد للـروايـة مـدلول التـزامـي بـمقدار اطـلاق المنطوق، وبهذا تكون لها دلالة علىٰ الشرطية المطلقة.

وعلىٰ ماتقدم يتضح ان مقتضىٰ القاعدة سقوط اصـل الذبـح عن العاجز، نظير من لم يتمكن من الصـلاة مـع الطـهور، فـان التكليف بالاداء ساقط عنه؛ لان المطلوب ليس سوىٰ الصلاة مع الطهور لاغير.

نعم قد يقال: ان الدليل الخارجي الدال علىٰ صحة الذبح الفاقد لخصوصية المكان ولو في بعض الموارد كالنسيان اذا ضم الىٰ ما دلّ علىٰ الشرطية كانت النتيجة ان اعتبار المكان مختص بحال التمكن والاختيار. وقد دلت معتبرة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل نسي ان يذبح بمنىٰ حتىٰ زار البيت، فـاشترىٰ بمكة ثم ذبح قال: لابأس قد أجزأ عنه[1]، علىٰ صحة الذبح في غير منىٰ للناسي، فاذا ضـممنا هـذه الروايـة الىٰ مـا دل عـلىٰ الشرطية كانت النتيجة ان الذبح بمنىٰ شرط في حـال التـمكن والاختيار، فالعاجز لايسقط عنه الذبح وانما يجب عليه الذبـح في اي مكان شاء. هذا اذا لم نجمد علىٰ مورد النص وهو الناسي ونبني علىٰ انه مصداق لغير القادر.

---

١ ـ الوسائل، الباب ٣٩ من ابواب الذبح، ح ٥.

وهذا نظير ما سلكه المحقق السيد الخوئي قدس سره في مقام بيان الفرق بين قوله عليه السلام: (لاصلاة الا بطهور) الدال علىٰ ان الصلاة بغير طهور تخرج عن كونها صلاة، وقوله عليه السلام: (لاصلاة الا بفاتحة الكتاب) حيث لاتخرج الصلاة الفاقدة لفاتحة الكتاب عن كونها صلاة، فافاد قدس سره ان الادلة الخارجية الدالة علىٰ صحة الصلاة الفاقدة للفاتحة ولو في بعض الموارد كالناسي اذا ضمت الىٰ ما دلّ علىٰ انه لاصلاة الا بفاتحة الكتاب كانت النتيجة ان اعتبار الفاتحة في الصلاة مختص بحال التمكن، ولا يعتبر في الصلاة عند النسيان او الاضطرار، وهذا بخلاف الطهور اذ لم يدلنا دليل علىٰ ان الصلاة صحيحة من دون طهور، فمقتضىٰ اطلاق لاصلاة الا بطهور في كلام المعصوم عليه السلام عدم الفرق بين التمكن وعدمه[1].

واما الشق الثاني فنلاحظ علىٰ ما افاده السيد الخوئي قدس سره:

اولا: ان الدليل قائم علىٰ لزوم ايقاع الذبح نهار يوم العيد وعدم جواز التأخير، وليست المسألة احتياطية، ويمكن ان يستدل علىٰ ذلك بمعتبرة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال: رخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للنساء والصبيان ان يفيضوا بليل وان

١ ـ التنقيح، ج١٠، ص٦٨.

يرموا الجمار بليل، وان يصلوا الغداة في منازلهم، فان خفن الحيض مضين الىٰ مكة ووكلن من يذبح عنهن. فانه لو جاز تأخير الذبح عن يوم العيد فلا وجه لايجاب التوكيل اذا خافت النساء الحيض، ومعتبرته الثانية عن ابي عبد الله عليه السلام قال: رخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للنساء والضعفاء ان يفيضوا من جمع بليل، وان يرموا الجمرة بليل، فاذا ارادوا ان يزوروا البيت وكلوا من يذبح عنهم. فاذا نوقش في المعتبرة الاولىٰ بان الوجه في ايجاب التوكيل هو ترتب الطواف والسعي علىٰ الذبح لاعدم جواز التأخير ولا اقل من احتمال ذلك، لم ترد هذه المناقشة في المعتبرة الثانية، اذ يمكن تأخير زيارة البيت مادام لايوجد خوف الحيض بل لايوجد احتمال الحيض في غير النساء من الضعفاء.

ويمكن ان يستدل علىٰ لزوم ايقاع الذبح نهار العيد بمعتبرة مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اذا دخل بهديه في العشر، فان كان اشعره وقلده فلا ينحره الا يوم النحر بمنىٰ، والظاهر عدم اختصاص ذلك بالقارن، وانما بلحاظ ان للذبح زماناً مخصوصاً، بلا فرق بين القارن والمتمتع. بل يمكن ان يستدل بمعتبرة معاوية بن عمار المتقدمة في الناسي ان يذبح بمنىٰ، وذلك لان الذبح اذا لم يكن له زمان خاص، فلا وجه لاجزاء الذبح بمكة، وانما

اللازم الذبح بمنىٰ خاصة وان المبيت فيها واجب، فـيمكنه بـعد العود من زيارة البيت الىٰ منىٰ ان يذبح في منىٰ.

واما الامر لواجد الهدي بالذبح في عشية اليوم الثـالث، فـلا يدل علىٰ ان ايام النحر للمختار اربـعة فـي مـنىٰ، وانـما اللازم الاقتصار علىٰ مورد النص، اذ لايساعد العرف علىٰ التعدي منه؛ لاحتمال الفرق.

ثانياً: انه بعد الفراغ عن لزوم الذبح يوم العيد، فالمكلف يـوم العيد لما كان عاجزاً عن الذبح بمنىٰ، فلا مسوغ لايجاب التأخير عليه، بعد ان كان لايجوز تأخير الذبح عن يوم العيد، بل القاعدة تقتضي في مثل ذلك سقوط الذبح في منىٰ عنه، ولزوم ان يذبح يوم العيد في اي مكان اخر، فيكون ذبحه يوم العيد في غير منىٰ صحيحاً، والحلق مترتب علىٰ الذبح الصحيح.

وما افاده السيد الخوئي‏‏ من ان مادلّ علىٰ الترتيب لايدل علىٰ انه متىٰ يجب الحلق او الهدي ومتىٰ لايجب غريب، وذلك لان المفروض ان الحلق لابد من ايقاعه يوم العيد، فاذا ضم ذلك الىٰ مادلّ علىٰ ترتب الحلق علىٰ الذبح، كانت النتيجة ان الذبح لابد ان يقع يوم العيد، فبعد عجز المكلف عن الذبح يوم العيد في منىٰ، يكون المأمور به هو الذبح يوم العيد في اي مكان، فاذا ذبح

اتىٰ بالمأمور به وترتب عليه الحلق.

ثالثاً: ما افاده‌قدس‌سره من جواز الحلق بالفعل والاحلال وتأخير الذبح غير تام، فان معتبرة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله‌عليه‌السلام قال: اذا ذبح الرجل وحلق فقد احل من كل شيئ احرم منه الا النساء والطيب، دالة علىٰ توقف الاحلال علىٰ الذبح والحلق لاعلىٰ الحلق فقط، ومقتضاها انه اذا لم يذبح لم يحل. فلو فرض تعين التأخير عليه كان اللازم ان لايحل بالفعل، بل يؤخر احلاله الىٰ مابعد الذبح.

فرع: اذا علم اجمالا ان بعض اقسام المذبح الفعلي في منىٰ وجب عليه الذبح في كل من اطراف العلم الاجمالي مع القدرة وعدم العسر والا لم يجب عليه ذلك. والوجه فيه واضح.



«رمي المقدار»
«الزائد من الجمار»

لايخفىٰ ان الجمرات قد زيد عليها في ارتفاعها؛ اذ بني عليها فصارت اعلىٰ من السابق، ومن ثم وقع الكلام في الاجتزاء برمي المقدار الزائد.

ذهب المحقق السيد الخوئيﷺ الىٰ ان في الاجتزاء برمي المقدار الزائد اشكالا، وعلله بان الجمرة الموجودة في زمن النبيﷺ وفي زمن الائمةﷺ عرضة للتغيير والتبديل عادة فلا يلزم رمي شخص تلك الجمرة جزماً، ولذا لو انهدمت تلك الجمرة وبني في مكانها جمرة اخرىٰ، فان الحكم الالهي لايتعطل بذلك، ولكن علىٰ ان يتحدد بحدود تلك الجمرة، واما اذا زيد عليها بناء اخر فحيث ان المقدار الزائد لم يكن في زمان النبيﷺ والائمةﷺ فاننا لانحرز امكان الاجتزاء برمي هذا المقدار، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني[١].

ولكن القول بالاجتزاء قريب، لان عدم احراز الاجتزاء انما هو لاجل احتمال خصوصية للمقدار الموجود في زمان النبيﷺ والائمةﷺ، مع ان الصحيح عدم مدخلية لذلك المقدار، فان بناء الجمرة ليس الا لغرض تنفيذ الحكم الالهي الذي جرت به السنة، والذي يرمز الىٰ ما فعله ادم وابراهيمﷺ

---

١ ـ المعتمد، ج٥، ص١٩٦.

في رمي الشيطان كما ورد في الروايات. ولا دخل لمقدار الطول والعرض في ذلك كما تقضي به مناسبات الحكم والموضوع، وفي مثل ذلك تكون هذه المناسبات متبعة مالم يرد دليل يقضي بالتحديد. ولعلّ البناء القائم انذاك كان بمقدار ما تقضي به الحاجة. ومما يعزز ذلك ان الجمرة بحسب العادة عرضة للتغيير والتبديل في طول الزمان، فلو كان لمقدار البناء خصوصية خاصة لنبه الائمةعليهم السلام علىٰ ذلك كي لايكون المؤمنون في معرض الاشكال، مع انه لايوجد من ذلك شيئ في بياناتهمعليهم السلام. بل لو ثبت تاريخياً ان الجمرات قد تعرضت لتبديل في البناء ولو جزئياً في زمان الائمةعليهم السلام فيمكن ان يستدل علىٰ عدم خصوصية الحد الخاص الذي كان سابقاً بقضية عدم توجه اسئلة من المتشرعة ولو بعنوان ابراز محذور من طرو اشكال علىٰ الرمي بعد التبديل، وعدم تصدي الائمةعليهم السلام للتنبيه علىٰ ذلك، ولو من جهة ما قد يطرأ من تبديل جديد يخل بحسب الفرض في امتثال الامر بالرمي مع انه لايوجد من ذلك عين ولا اثر.

وبهذا يتضح ان القول بالجواز قريب وان كان الاحتياط في محله.

«الفهرست»



